


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE

Die

Tragische Ironie

bei

Sophokles.

Von

Dr. J. H. Schlegel.
Grossh. bad. Progymnasiumsdirector.



Tauberbischofsheim.
Verlag & Druck von J. Lang's Buchhandlung & Buchdruckerei.
1874.

Den

MANEN

des theuren Freundes

Johannes Schraut,

weil. Director des Grossherzogl. Gymnasiums in Rastatt.

der Verfasser.



Vorrede.

Die vorliegende Schrift ist aus drei Programmarbeiten des Verfassers hervorgegangen. Die darin geführte Untersuchung war ursprünglich nur auf die poetische Ironie, wie sie sich bei Sophokles Oedipus R. zeigt, gerichtet; im Verlaufe der Uutersuchung aber erweiterte sich die Aufgabe zur Betrachtung der religiösen Ironie, wozu die poetische als das Abbild jener aufforderte, so dass zwei Hauptfragen aus der griechischen Ethik hereingezogen werden mussten.

Hierbei leitete den Verfasser der Grundsatz, dass die wissenschaftliche Forschung das, was frühere Geschlechter geschaffen haben, betrachten und bei der Beurtheilung seines Werthes nicht sowohl den Standpunkt der höheren Bildung unserer Zeit als Massstab anlegen, als vielmehr zeigen müsse, wie und aus welchen Ursachen jenes hervorgegangen ist, welche Entwicklungs-Epochen es durchzumachen hatte und welches sein Verhältniss zur nachfolgenden Zeit ist. Nur so ist es ja möglich, dem Früheren den richtigen Platz in der Stufenleiter anzuweisen, auf deren oberter Sprosse die Jetztzeit

steht. Diese kann freilich auf die frühere zurückschauen, aber sie muss sie doch als ihre Stützen betrachten, da in der Entwickelung der Menschheit keine Sprünge vorkommen, jede Entwickelung ihre Begründung in Früherem hat und neue Ideen nie ohne die Welt darauf vorbereitet zu finden, in das Leben treten.

So ist auch das Christenthum mit seiner veredelten Gottesidee nicht in die Welt getreten, ohne in dem antiken Griechenthume Vorbereitungen zu seinem Empfange zu finden. Die Anerkennung dieser historischen Thatsache entzieht dem Christenthume nichts von seinem Glanze, setzt ja doch die Vorbereitung das kommende weltgeschichtliche Ereigniss so wenig herunter, als in der alljährlichen Entwickelung der Natur die schönen Tage eines günstigen Aprilmonats den Mai mit seiner Pracht in Schatten stellen. Und wenn von »christlichen« Ideen bei Sophokles, Plato u a. Koryphäen der griechischen Bildung, wie es oft geschieht, gesprochen wird, so liegt hierin die beste Anerkennung jener Vorbereitungszeit, obwohl diese Benennung nur insofern richtig ist, als jene Ideen das Gepräge rein menschlicher Bildung an sich tragen und eben dieses rein Menschliche mit dem Verlangen der Berechtigung des Individuums zu einem menschenwürdigen Dasein, also die Bildung und die Liebe des Menschen zum Mitmenschen die Grundidee des Christenthums und das Fundament bildet, auf dem es aufgebaut ist und ohne welches es nie die weltbeherrschende Kraft geworden wäre, die es in der That ist und bleiben wird, so lange dieses Fundament bleibt.

Die still und unscheinbar in die Welt getretenen Keime dieser Lehre, die jeden, auch den Niedrigsten zu beglücken vermag, gewann gerade durch die Aufnahme der antiken Philosophie an Kraft, und die griechische Bildung

einmal von der jungen Lehre aufgenommen, wurde durch die christlichen Ideen fruchtbar für die ganze Folgezeit.

Dieses wurde auch bis in die neueste Zeit anerkannt, und desshalb sagt Hirscher in seinem Werke »die christliche Moral« Bd. I. pag. 349 »und auch unter den Heiden liess Gott (zum Theil auf glänzende Weise) Wissenschaften und Künste erblühen, eine Entwickelung des menschlichen Geistes, in welcher eine grosse Bedingung der Aufnahme der neuen Zeit erfüllt ist. In ihr nämlich ist jene formale Bildung gewonnen, ohne welche es unmöglich ist, die erhabenen Ideen der christlichen Offenbarung aufzufassen: auch sind in ihr geistige Bedürfnisse erwacht, ohne welche Niemand um diese Idee sich kümmert«, und pag. 354, »die Wissenschaften und Künste der alten Welt sind als ein Erbtheil an uns übergegangen, und damit alle jene zumal formale Bildung des Geistes, welche in ihnen liegt. Nun ist aber oben bereits bemerkt worden, welchen Werth die Entwickelung des menschlichen Geistes von dieser Seite für das Höhere der Menschheit überhaupt und für die Aufnahme der evangelischen Offenbarungen im Besonderen habe. Alles Förderliche folglich, was in dieser Hinsicht in der heidnischen Kunst und Wissenschaft liegt, wuchert als ein Fond bis heute unter uns fort«

Die Aufnahme der griechischen Philosophie bewirkte den grossen Fortschritt des Christenthums aus einer jüdischen Sekte zu einer Weltreligion, und so erscheint dem Verfasser die Idee der Gottheit, wie sie das Christenthum auffasst, als eine nothwendige Fortsetzung der griechischen Anschauung, welche letztere selbst im Verlaufe ihres Bestehens verschiedene Wandlungen durchmachte, bis der Uebergang in das Stadium weiterer Entwickelung jener Idee im Christenthum möglich war. Damit fällt das, was die unbefangene Beobachtung hindern

könnte, der Gegensatz von Christenthum und Griechenthum weg. Die daraus hervorgehende Unbefangenheit im Verlaufe der ganzen Abhandlung beizubehalten und so die zwei Hauptfragen der griechischen Ethik, die vom Fatum und vom Neide der Götter ohne Voreingenommenheit zu betrachten, wär die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat.

Während die Reflexion des Verfassers bei der Darstellung der Ironie und bei der Frage über das Fatum die Hauptsache bildet, tritt dieselbe bei der Frage von dem Neide der Götter mehr und mehr zurück; dagegen wird hier volles Gewicht auf die den Alten entnommenen Stellen selbst gelegt, da aus diesen am besten die Wahrheit der behaupteten Sätze hervorgeht.

Im Uebrigen sei die Schrift dem Wehlwollen des geneigten Lesers empfohlen.

Tauberbischofsheim, den 1. Juli 1873.

Dr. J. H. Schlegel.



In den Programmen des Rastatter Lyceums von den Jahren 1862, 1863 und 1864 hat der Verfasser bei der Untersuchung über den Zusammenhang der neueren Romantik und der Fichte'schen Philosophie als Hauptmerkmal jener Kunstschule die romantische Ironie gefunden, hervorgegangen aus dem Bestreben der Begründer dieser doctrinæren Schule, die alten Griechen, besonders den Homer und den Sophokles nachzuahmen. Wie sehr jene romantische Ironie der wahren Kunst entgegen war und die Produktion der Dichter schädigte, ist in den obengenannten Schriften nachgewiesen; wie sehr sie aber in Widerspruch steht mit der Ironie der Alten, kann erst durch die Einsicht in diese selbst erkannt werden. Desswegen soll hier ein Versuch gemacht werden, die Ironie bei Sophokles, wie sie sich ganz besonders bei Oedip. R. zeigt und die wir mit Dronke (die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylus und Sophokles. Leipzig 1861) eher eine religiöse Ironie nennen möchten, darzustellen und dann das Wesen und die Ursache dieser Ironie näher zu betrachten

Die Ironie in Sophokles Oedip. R.

zeigt sich theils in der ganzen Anlage des Stückes, theils in einzelnen Ausdrücken und Redewendungen.

Auf Oedip,, als dem Sprössling des Laios, ruht der Fluch, dessen Ursachen Ael. var. hist. lib. XIII. cap. 5 nennt: Ἐρασθῆναι πρῶτον γενναίων παιδικῶν λέγουσι Λάϊον ἁρπάσαντα Χρύσιππον τὸν Πέλοπος. Der Orakel-

spruch selbst (cf. Pind. Ol. II. 40), der desswegen dem Nachkommen wünschenden Laios gegeben wurde, heisst:

Λάϊε Λαβδακίδη, παίδων γένος ὄλβιον αἰτεῖς.
δώσω τοι φίλον υἱὸν ἀτὰρ πεπρωμένον ἐστίν
παιδὸς ἑοῦ χείρεσσι λιπεῖν φάος. ὣς γὰρ ἔνευσε
Ζεὺς Κρονίδης, Πέλοπος στυγεραῖς ἀραῖον πιθήσας,
οὗ φίλον ἥρπασας υἱόν. Ὁ δ' ηὔξατό σοι τάδε πάντα.

Und dass der Fluch existirte, sagt die Gemahlin des Laios, Jokaste, in Oed. R. v. 711: ‚Es kam dem Laios einst der Spruch, ich sage nicht von Phœbos selber, aus der Diener Mund jedoch: zu sterben sei ihm vorbestimmt durch einen Sohn, der mir und jenem würd' als Kind geboren sein.'*) Trotz dieses Orakels also erzeugte Laios mit Jokaste κρατηθεὶς ἐκ φίλων (seiner Frau) ἀβουλίαις (Aesch. Sept. ad Th. 742—56) einen Sohn, der sofort nach seiner Geburt einem Sklaven zur Aussetzung im Gebirge übergeben wurde, damit er daselbst den Tod fände. Mitleid verleitet den Sklaven, das Kind, welches an den Knöcheln durchbohrt ist, am Berge Cithæron einem Hirten zu geben, der es seinem Herrn, dem kinderlosen Beherrscher von Korinth bringt. Dieser und seine Gemahlin nehmen den Knaben liebevoll auf, geben ihm wegen seiner geschwollenen Füsse den Namen Oedipus und lassen ihn erziehen, wie wenn er ihr eigener Sohn wäre. Bei einem Festgelage mit seinen Altersgenossen entsteht, wie Oedip. v. 775 selbst erzählt, ein Streit, und einer derselben nennt ihn im trunkenen Zustande einen Unterschobenen (πλαστὸς ὡς εἴην πατρί). In seinem Innersten verletzt, befragt er seine Pflegeältern darüber. Diese sind sehr ungehalten über den frechen Sprecher des verhängnissvollen Wortes, versäumen aber, den Oedip. genügend aufzuklären. Da der Vorwurf ihm keine Ruhe

*) Die Uebersetzung nach G. Thudichum.

lässt, so geht er ohne Wissen seiner Aeltern nach Delphi, um den Gott zu befragen. Ohne auf seine Frage Antwort zu geben, gibt ihm dieser den Bescheid, es sei sein Loos, sich mit seiner Mutter zu verbinden und seines Vaters Blut mit eigener Hand zu vergiessen (v. 994). Da der Gott ihm über seine Eltern nichts gesagt hatte, er aber von Polybus und seiner Gattin immer so liebevoll behandelt worden war, so zweifelt er nicht mehr, dass sie seine Aeltern seien, und er zieht desswegen nicht nach Korinth zurück, um ja nicht in die entsetzliche Lage zu kommen, den Spruch des erhaltenen Orakels zu erfüllen. Ohne weitere Ueberlegung, da er nicht weiss, wohin er sich wenden soll, schlägt er den Weg nach Phokis ein. Zu derselben Zeit war Laios von Theben aufgebrochen, um das Orakel in irgend einer Angelegenheit zu befragen (v. 114). In dem Engpasse, wo die Strassen von Daulia und von Theben zusammentreffen, kommt dem Oedip. ein Wagen entgegen, der von einem Herold gelenkt wird und in dem ein Greis sitzt. Da er von jenem gewaltsam aus dem Wege gedrängt wird, schlägt er denselben (τὸν ἐκτρέποντα, τὸν τροχηλάτην Oed. R. v. 806); beim Vorbeigehen aber versetzt der Greis ihm einen Schlag mit dem Doppelstachel mitten auf den Kopf. Ergrimmt erschlägt nun Oedip. den Greis und die Begleiter desselben mit Ausnahme eines einzigen, welcher entkömmt und nach Theben die Kunde bringt, eine Räuberschaar habe den Zug des Laios überfallen (v. 122: λῃστὰς ἔφασκε συντυχόντας).

Nicht lange nachher gelangte Oedip. auf seiner unstäten Wanderung nach Theben, wohin die Kunde von dem Tode des Laios schon gedrungen war. Zu derselben Zeit hatte sich die Sphinx vor der Stadt auf einem Felsen gelagert und stürzte Jeden, der ihr Räthsel nicht löste, in den Abgrund. Ohne von ihr etwas zu wissen wollte Oedip. an dem Hügel, wo sie hauste, vorüber-

ziehen und löste das Räthsel. Aus Dankbarkeit gab ihm nun die Stadt mit der Hand der verwittweten Königin den erledigten Thron. Als König herrscht Oedip. viele Jahre hindurch (v. 561) in den besten Verhältnissen, und seine Frau gebiert ihm vier Kinder. Von der Stadt selbst ist er als der beste und weiseste Herrscher hochgeachtet, der dieselbe von der Sphinx befreit habe (O. R. v 33. 40. 49. 51. 1196—1204) und dem sichtbar die Huld der Götter zur Seite stehe, kurz — er steht auf dem Gipfelpunkte menschlichen Glückes. Diese glücklichen Verhältnisse werden plötzlich gestört, — es entsteht Misswachs, eine schreckliche Seuche rafft Menschen und Vieh hinweg, und der um das Wohl der Stadt tiefbekümmerte Herrscher schickt seinen Schwager Kreon, mit dem er bisher in bestem Einvernehmen gelebt hat (v. 583), nach Delphi, um das Orakel um Hilfe zu befragen. Und in diese Zeit nun, in welcher Kreon von Delphi zurückkehrt, fällt der Anfang des Sophokleischen Stückes Oed. R, welches, wie im Göthe-Schiller'schen Briefwechsel III. 290 bemerkt ist, darin den eminentesten Vortheil hat, dass ‚ihm eine so sehr zusammengesetzte Handlung die der tragischen Form durchaus widerstrebt hätte, zu Grunde gelegt werden konnte, indem die Handlung schon geschehen ist, mithin ganz jenseits der Tragödie fällt‘. Und in der That ist dieselbe in die Tragödie wie die Episoden in ein Epos auf die feinste Weise eingeflochten, obgleich jene selbst eigentlich nur die Folgen der Handlung, die Entwicklung der Katastrophe darstellt, durch welche die durch die tragische Handlung gestörte Weltordnung wieder in ihr Recht eingesetzt werden soll. Ein solches Problem zu lösen, war nur dem Genie eines Sophokles möglich, und möglich wurde es ihm durch die in diesem Stücke herrschende Ironie, die in der Weise, wie sie hier auftritt, ihren Grund findet sowohl in der Indi-

vidualität des Dichters, d. h. in seiner Lebensanschauung, als in der moralischen Weltanschauung des Alterthums, in dem Bewusstsein einer sittlichen Weltordnung, welcher jeder Einzelne unterworfen ist.

Das Volk hat sich eben an den Altären der Götter und bei der Königsburg versammelt, um Hilfe gegen das entsetzliche Elend zu suchen, welches Apollo zur Strafe, dass der Mord des Laios noch nicht gesühnt ist, gesendet hat. Mit väterlich liebevoller Gesinnung tritt Oedip. unter die versammelte Menge vor dem Königspalaste, fragt nach dem Zwecke der Versammlung und verspricht nach Kräften Hilfe. Der Priester des Zeus, durch Würde und Alter dazu am meisten geeignet, schildert die herrschende Noth als die Veranlassung, warum das Volk an den bewährten Herrscher sich wende. Oedip. antwortet, er habe schon in dieser Sache seinen Schwager Kreon nach Delphi geschickt, und was der Gott zur Abwehr gegen das Uebel befehlen werde, das werde er Alles willig thun. Oedip. zeigt sich als trefflicher Herrscher, dem das Wohl seiner Mitbürger über Alles geht, und um diesen Muth einzuflössen beginnt er: 'Ὁ πᾶϲιν κλεινὸϲ Οἰδίπουϲ καλούμενοϲ', was den Zuschauer wunderbar ergreifen musste, da er nach der Kenntniss der Griechen von ihren Heldensagen wusste, dass Oedip., welcher bis jetzt so glücklich war, überall helfen zu können, in dieser Zeit an seinen Ruhm erinnert, in welcher er, angelangt am Wendepunkte seines Glückes, im Begriffe ist, in ein ungemessenes Irrsal von Leiden zu stürzen, aus welchem ihm Niemand zu helfen vermag. Bei dem Anblicke des zurückkehrenden Kreon (v. 80) ruft er aus ‚O Fürst Apollon, möcht' er so in rettendem Geschick dahergeh'n wie ihm hell das Auge glänzt'. Er wünscht und hat die Hoffnung, dass Hilfe durch den Gott komme für die Stadt; aber hier trennt sich das Wohl der Stadt

von dem seinigen, ohne dass er es ahnt Soll die Stadt genesen, so muss er als der erkannt werden, der er ist, und sein Sturz von der Höhe, auf die ihn die τύχη (v. 1080) gestellt hat, muss stattfinden. Und dieser Sturz ist eigentlich der Gedanke, den die Tragœdie darstellt. Kreon erscheint und nach dem ausdrücklichen Befehle des Oedip. theilt er der Versammlung den Spruch des Appollo mit: es soll die Befleckung (μίασμα), die in diesem Lande genährt worden, von diesem genommen und nicht mehr geduldet werden (v.) 98). Bei seiner Frage nach diesem μίασμα erfährt Oedip. im Wechselgespräch mit Kreon das unheilvolle Ende des Laios, der von Räubern erschlagen worden sei (v. 122), und dass keine Nachspürung nach den Mördern habe stattfinden können wegen des damals durch die Sphinx verursachten Unglückes. Oedip. verspricht nun (v. 130), ohne den geringsten Argwohn, dass er selbst diese Schuld des Königsmordes auf sich geladen habe, den Willen des Gottes auf's Eifrigste zu vollführen. Nicht für fernerstehende Freunde (v. 137: τῶν ἀπωτέρω φίλων), sondern f ü r s i c h s e l b s t übernehme er es, den Frevel auszulöschen (unbewusst sagt er in dieser Zweideutigkeit das Wahre, wiewohl in ganz anderem Sinne, als er meint), und dieses um so mehr, da er ja auch für sich besorgt sein müsse; denn wer jenen getödtet, möchte bald auch ihn mit derselben Hand zu tödten streben Ebenso braucht er v. 140 den Ausdruck τιμωρεῖν, worin das Richtige liegt, indem er als αὐτοέντης des Mordes erscheinen wird. Je regelrechter die Folgerung ist bei dem falschen Obersatze, desto irriger der Schluss (v. 141).

Um nun nichts zur Hilfe für die Stadt und zur Abwehr des Verhängten unversucht zu lassen, geht er sofort an's Werk, entlässt die Versammlung und beruft durch einen Diener die angesehensten Bürger zu sich.

Er selbst bleibt mit Kreon in leisem Gespräche, und dieser gibt ihm den Rath, den Seher Teiresias rufen zu lassen. Unterdessen erscheint der Chor, bestehend aus thebanischen Greisen, die, wie es der alte Chor mit sich brachte, auf die Gemüthszustände ihres Herren einzugehen und den tobenden Leidenschaften stets die besonnene Ruhe klaren Denkens entgegenzustellen zur Aufgabe haben, ohne auf besonders hohe Intelligenz Anspruch zu machen; durch welche die Freiheit des Willens bei den tragischen Helden beschränkt worden wäre (cf. Aristot. Poet. 18. §. 21 ed: Herm. κηδευτὴς ἄπρακτος εὔνοιαν μόνον παρέχεται, οἷς πάρεστι. Problem. XIX pag. 49. Horat. a. p. 193—201. Schillers Vorrede zur ‚Braut von Messina‘. Heeren de chori Græci natura et indole. A. W. Schlegels Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur). Der Chor weiss, dass Kreon von seiner Sendung von Delphi zurückgekommen ist; er erwartet gespannt den Orakelspruch, ruft die Hauptgottheiten Thebens in der Parodos an, schildert lebhaft die Drangsale der Stadt und fleht zu den Landesgottheiten, besonders zu Apollo und Bacchos πλαθῆναι φλέγοντ' ἀγλαώπιδι λεύκᾳ 'πὶ τὸν ἀποτίμον ἐν θεοῖς θεόν. Diese letzten Worte fasst Oedip. auf und verweisst den Chor auf eigene Thätigkeit, worauf ja der Gott durch seine Befehle selbst hinweise. Er droht, und dieses ist der Gipfel der Ironie: ‚Wer unter euch von Laios, Sohn des Labdakos, vernahm, durch welches Mannes Hand er unterging, der sei gefordert Alles diess mir kundzuthun. Auch wenn er fürchtet, der auf sich die Klage selbst hervorgezogen, denn es trifft ihn weiter nichts Unholdes; aus dem Lande geht er ungekränkt. Wer einen andern aber weiss aus anderm Land, der es gethan; schweig er nicht. Ich will es zum Gewinn ihm machen, und der Dank bleibt ihm dazu. Doch wollt ihr so auch schweigen,

und der Kundige, um sich, um einen Freund besorgt, diess Wort verschmähen; was dann ich thun will, dieses auch vernehmet nun. Den Mann gebiet' ich, wer es sei, in diesem Land, wo mir die Herrschaft und der Thron vertraut ist, nicht bei sich aufzunehmen, nicht zu grüssen ihn, nicht an der Götter Opfer und Gebeten ihm Antheil zu geben, und dem heil'gen Sprengegruss; nein, ihn vom Haus zu stossen; da es dieser ist, der uns mit Schuld beflecket (ὡς μιάσματος τοῦδ' ἡμῖν ὄντος), wie in pythischer Weissagung Phöbos eben mir enthüllet hat Ich selber also biete denn dem Gotte mich, und auch dem Mann, dem todten, zum Verbündeten. Und ich verwünsche wer es that, ob er allein, ob mit Genossen sich verbirgt! ein freudenlos elendes Dasein friste solch elender Mann. Und wünsche, wenn ich unter meinem eigenen Dach als Hausgenossen (tiefironisch, da er ja selbst der Thäter ist) wissentlich ihn duldete, zu leiden, was ich jenen erst herabgeflucht (224—251).

Oedip. hat bisher ohne die Hilfe der Bürger zu gebrauchen regiert. Jetzt findet er, dass er sich an diese wenden muss, da er später, als die That geschah, in die Stadt gekommen ist. In einer seltsamen Aufregung ruft er den Beistand der Bürger an, zeigt, dass dieses eine Sache sei, von der er selbst keine Kunde habe, und ruft den entsetzlichen Fluch über den Thäter, und damit über sein eigenes Haupt herab. Während er das Beste will und mit aller Macht daran arbeitet, verwickelt er sich mehr und mehr in das grauenvolle Irrsal, und furchtbar muss für die Zuschauer einerseits die Betheuerung seiner Unwissenheit und seiner Unschuld, andererseits die wilde Hast sein, mit der er, gleichwie von einer dämonischen Gewalt gezwungen, der Erkenntniss seiner schrecklichen Lage

entgegen geht, in welcher er sich als Vatermörder und als Entehrer des mütterlichen Ehebettes erkennen muss. In der Untersuchung nun zeigt sich eben jene Ironie, durch welche das Schicksal ihn, trotz seines Widerstrebens, trotz seiner Anstrengung, den Orakelspruch unwahr zu machen und dem ihm verkündeten Loose zu entgehen, zur Vollendung desselben gelangen lässt, und macht den überwältigendsten Eindruck, da die Flüche, die er über den Thäter ausgesprochen, auf ihn zurückfallen werden. Er fährt v. 264 fort: ‚Nun aber brach die Schickung auf sein (des Laios) Haupt herein; desswegen werd' ich wie für meinen Vater mich zum Kampf erheben, und mit unverdross'nem Fleiss den Mann zu fassen trachten, der ihn mordete, den Labdakiden, des Polidoros Enkelsohn, des alten Kadmus, und Agenors ehedem. Und jedem, der nicht also thut, ihm mög' ein Gott die letzte Frucht versagen aus der Erde Schoss, und seinem Weibe Kinder, und ihm das Geschick des Tages verderben, und ein noch verhassteres. Euch andern aber, allen Kadmeionen, die diess loben, soll die Helferin Gerechtigkeit und alle Götter gnädig stets zur Seite sein'.

Der Chor gibt von seiner Unschuld und seiner Unkenntniss Versicherungen und weist, da der Gott den Mörder nicht enthüllt habe, auf den Seher Teiresias hin, der es wohl enthüllen könne. Oedip. erwiedert, er habe schon auf Kreons Aufforderung an denselben geschickt, und er wundere sich nur, warum er noch nicht da sei. Ganz unabsichtlich wirft der Chor hin: ‚Und traun das Andre, dumpf und alt ist's ein Gerücht.' Oedip., dem nichts unwichtig erscheint, greift die leicht hingeworfene Rede unruhvoll auf, um so vielleicht auf die Spur zu kommen, und hört von dem Chor, dass Laios von Wegelagerern getödtet worden sei, und dass der Thäter, wenn

er den Fluch des Herrschers gehört habe, sich gewiss nicht zeigen werde. Ahnungslos erwidert Oedip.: ‚wen die That nicht schreckt, den schreckt das Wort auch nicht.‘ Ihn freilich, der doch der Thäter ist, schreckt nicht der ihn treffende Spruch. Jetzt erscheint Teiresias, auf den nicht allein der Chor, sondern auch Oedip., wie seine Anrede v. 300: ‚O Wäger aller Dinge, die verkündbar und geheimnissvoll, im Himmel und auf Erden sind, die Stadt, auch wenn du sie nicht siehst, erkennst du doch, wie sie in Noth schwebt, und ihr Schirm und Retter ist in dir allein uns, hoher Fürst Teiresias‘ zeigt, unbedingtes Vertrauen setzt, während er eben noch durch die Thebaner selbst den Thäter ermitteln wollte. Er legt nun dem Teiresias den Spruch des Apollo vor und bittet ihn durch Entfernung der Schuld Rettung zu schaffen. Teiresias, dem der Zusammenhang der Dinge längst klar ist, ruft in zweideutigen Worten aus: ‚Weh, weh, wie schrecklich, weise sein, wo nicht Gewinn es bringt dem Weisen! dieses ja, mir sonst so wohl bewusst, vergass ich; denn ich kam sonst nicht hierher.‘ Trotz der Bitten des Oedip. verweigert er eine bestimmte Antwort, und indem er seine Rede in prophetisches Dunkel einhüllt, verlangt er, Oedip. solle ihn nach Hause entlassen.‘ ‚Lass mich nach Hause! Leichter wirst das deine du und ich das meine tragen, wenn du mir gehorchst‘ und ‚Ihr wisset all nicht, was ihr thut. Nie sprech' ich aus das meine (τἄμ'), dass dein Uebel (τὰ σὰ κακὰ) nicht enthüllet sei.‘ Und er bleibt bei der Weigerung, mag ihm Oedip. auch noch so sehr zürnen, ‚ans Licht komme es von selber, wenn er auch schweige.‘ Jetzt wird des Oedip. Gemüth gewaltig aufgeregt, leidenschaftlich seine Stimmung, da Teiresias der Stadt seine Hilfe zu verweigern scheint. Er erkennt nicht,

dass Teiresias nur um ihn zu schonen nichts sagen will, und während er dem Gotte zu Hilfe zu kommen und das Elend der Thebaner zu beendigen bestrebt ist, wird er um so mehr gegen den Seher, der Hilfe bringen kann, erbittert. Bei seiner Reflexion über diese Weigerung kömmt er zu dem verkehrten Gedanken, Teiresias selbst habe diese That ersonnen und zur Ausführung gebracht, wenn auch nicht mit eigenen Händen. Durch diesen Vorwurf dazu getrieben, gibt ihm Teiresias sofort einen Beweis seiner Sehergabe, indem er das v. 238 Ausgesprochene κήρυγμα anführt, von welchem er noch nichts gehört haben konnte, und sagt v. 250: ‚Ich ermahne dich bei deinem Wort, wie du es ausriefst, festzustehen, und dieses Tags nicht anzureden diese mehr, noch mich hinfort, da du des Land's unheil'ger Schuldbeflecker bist'. Oedip. überhört bei seiner Stimmung dieses unheimliche Zeichen der Sehergabe des Teiresias und stösst Drohungen gegen ihn aus, worauf dieser endlich v. 362 ihn für den Mörder des Laios erklärt und beifügt, dass Oedip. ohne es zu wissen mit dem Theuersten schmählich zusammenlebe und nicht erkenne, in welchem Unheile er sei. Der Verdacht, dass Teiresias wirklich die That erdacht habe, lässt dem Oedip. keine ruhige Besinnung, keine Betrachtung seines frühern Lebens zu, und da jener darauf hinweist, Apollo werde die Sache schon zu Ende führen, kömmt dem Oedip. ein neuer Verdacht, und er ruft aus v. 370: ‚Ist dies von Kreon oder dir erfunden so?' Kreon hatte ihm ja gerathen, den Seher holen zu lassen und zu befragen. Diese falsche Vermuthung lässt nun den Oedip., zumal dieser politische Zwecke dem Morde zu Grunde legt, bei des Herrschers ungestümer Gemüthsart nicht zur Besonnenheit kommen, und so klagt er jetzt den Kreon, der sich bisher als treuergebener Freund und Verwandter gezeigt hatte, als Mit-

verschworenen an, mit dem der Seher im Bunde stehe; er verhöhnt die Sehergabe des Teiresias, die er eben noch gepriesen hatte, hebt seine Kunst, die zur Zeit der Sphinx der bedrängten Stadt Hilfe gebracht, nicht aber die Sehergabe des Teiresias, hervor und droht diesem, wie dem Kreon Verderben. Diese aufgeregte Stimmung nun sucht der Chor zu beruhigen und deutet darauf hin, dass solche Worte im Zorn und in der Aufregung gesprochen zu sein scheinen; nicht dieses thue noth, sondern zu sehen, wie des Gottes Ausspruch am besten zum Ziele geführt würde. Nach dieser Pause enthüllt der Seher deutlicher und doch wieder in räthselhaften Ausdrücken das Geschick des Oedip.: ‚Weisst du, von wem du stammst? Ein geheimer Feind der deinen bist du, drunten und auf Erden hier; und doppelt geisselnd jagt dich einst mit grausem Schritt der Mutter und des Vaters Fluch aus diesem Land, der jetzt du richtig siehst, doch dann Finsterniss. In deinen Angstruf, wo ist eine Meeresbucht, wo ein Kithæron, der nicht bald einstimmen wird, wenn du des Ehbunds ankerlosen Grund erkennst, in den du heimgefahren mit beglückter Fahrt. Und andrer Uebel Menge nicht gewahrest du, die dir und deinen Kindern dich gleich machen wird, Und darum darfst du Kreon nun und meinen Mund mit Füssen treten; denn es ist kein Sterblicher, der mehr als du sich jammervoll verzehren wird.‘ Voll Zorn befiehlt Oedip. dem Seher, sich zu entfernen, und auf den Vorwurf der Thorheit, den er ihm macht, erwiedert Teiresias: so komme er ihm (dem Oedip.) vor, während er seinen (des Oedip.) Eltern als einsichtsvoll erschienen sei. Durch diese Rede in seinem Innersten berührt, da er ja in der That noch nicht volle Gewissheit über dieselben hat, heisst er ihn bleiben und fragt, wer ihn geboren habe. Der Seher er-

wiedert, dieser Tag werde es noch an's Licht bringen, und der Mann, den er suche, sei hier in Theben, als ein fremder Mitbewohner, ein Metœke, später werde er als ein Eingeborner erscheinen; er werde sich nicht freuen über sein Geschick; denn blind aus dem Sehendsein, arm aus dem Reichthum herausgerissen, werde er ein fremdes Land bereisen. Erscheinen werde er den eigenen Kindern als Bruder und als Vater, und seines Weibes Gemahl und Sohn, seines Vaters Mörder und Miterzeuger. So in dreifacher Weise enthüllt er das Vergangene und das Zukünftige; nur Oedip. begreift, geblendet von vorgefasster Meinung nicht den Zusammenhang, er hängt am äussern Scheine; aber der Zuschauer erkennt den ungeheuren Contrast zwischem dem äussern Scheine und der Wahrheit, die Oedip. beharrlich von sich stösst und mit dem Seher und Kreon zugleich sich überwirft. Auch der Chor, der mit aller Liebe an seinem Herren hängt, ist befangen in dieser Ironie, in welcher Oedip. festgehalten ist. Denn wie Oedip. auf Teiresias und Kreon, nicht aber auf sich selbst, als den Thäter, verfällt, so glaubt auch der Chor, der Mörder treibe sich fern von den Menschen herum, werde aber nicht dem ihm nacheilenden Gotte entrinnen. Er will an Oedip. Weisheit und Liebe für den Staat, die erprobt sei, festhalten, bis Teiresias' schrecklicher Spruch durch die That sich wahr zeige. Nur Zeus und Apollo, nicht die Mantik, seien untrüglich. Die Liebe zu Oedip. ist hier grösser, als die Achtung vor dem Seher (v. 403—511).

In dem von Oedip. dem Teiresias und Kreon gemachten Vorwurfe, dass sie ihn vom Throne zu stürzen strebten, liegt die Anlage zu weiterer Fortführung der Ironie. Oedip. zeigt sich jetzt in dem angestellten Verhöre so befangen in seiner verkehrten Meinung, dass er den Kreon als Hochverräther bestraft wissen will. Jokaste

sucht ihn vergeblich von der Unschuld desselben zu überzeugen, und nun lenkt sie seinen Sinn auf den Seher, auf dessen Kunst nicht allzuviel zu geben sei; denn die Orakel hätten dem Laios geweissagt, dass er durch sein eigenes Kind umkommen werde, und nun hätten ihn Räuber, wie die Sage gehe, auf dreifachem Fahrwege erschlagen, das Kind aber sei ausgesetzt und nicht drei Tage alt geworden. So sei der Spruch des Apollo zu nichte geworden.

Nicht allein bei Oedip. herrscht eine so grauenvolle Ironie, sondern auch bei Jokaste. Sie glaubt den Gemahl zu beruhigen, und gerade diese Erzählung, wodurch die Richtigkeit des Seherspruches sollte dargethan werden, ruft das Gegentheil des beabsichtigten Erfolges hervor. Die harmlose Aeusserung der Frau erreicht, was die deutlich ausgesprochene Weisung des Sehers nicht zu Stande gebracht hat; denn er ruft bange aus: ‚O Weib, wie fasst es plötzlich mich bei deinem Wort mit Geistesirren, und erregt mein Innerstes!‘ Der ‚dreifache Fahrweg‘ bringt ihn aus seiner Sicherheit heraus, und damit ist die Peripetie des Stückes eingetreten. Die Ahnung von dem wahren Sachverhalt geht ihm auf, und jene Ironie trifft jetzt die, welche die wachsende Angst von Oedip. abwenden wollen; denn auch vor ihren Augen wird, je mehr sie es hindern wollen, der Schleier hinweggezogen, bis endlich die nackte Wahrheit dasteht. Oedip. fragt nach den τριπλαῖς ἁμαξιτοῖς, wo die Stelle sei, wann der Mord geschehen, wie alt Laios gewesen, und da Alles zu dem von ihm selbst erlebten Abenteuer passt, so erfasst ihn eine namenlose Angst, dass am Ende Teiresias doch wahr gesprochen habe, dass er sehend sei, und dass er selbst die fürchterlichsten Verwünschungen auf sich selbst möchte herabgerufen haben. Er frägt nach der Zahl der Begleiter, und da Jokaste sagt, alle, mit

Ausnahme eines Einzigen, seien erschlagen worden, der Uebriggebliebene aber habe, als er den Thron seines früheren Herrn von ihm (Oedip.) eingenommen gesehen, verlangt, auf's Land geschickt zu werden, sie aber habe ihm willfahren, — da verlangt er sofort, sie solle denselben herbeirufen lassen, um von diesem Auskunft zu erhalten. Jokaste, über die wachsende Angst ihres Gemahls entsetzt, fragt nach der Ursache derselben, und nun erzählt er v. 772—834 der Wahrheit getreu jene Jugendgeschichte von Korinth und jenen Zusammenstoss im Phokæischen Engpasse: wenn jener Fremdling mit Laios etwas gemeinsam habe, so wäre keiner unglücklicher, gottverhasster, als er, den kein Einheimischer, kein Fremder in seine Wohnung aufnehmen, Niemand anreden dürfe, ja ihn von seinem Hause wegstossen müsse; und solche Flüche habe er selbst über sich herabgerufen. Dazu habe er das Ehebett des Gemordeten bestiegen. Sei er etwa nur schlecht (κακός) und nicht vielmehr ein ganz unreiner (ἄναγνος)? Aber auch hier zeigt sich noch die Verblendung, indem er klagt, dass er nicht in seine Heimath zu den geliebten Eltern ziehen dürfe, damit er ja den Orakelspruch nicht wahr mache und er die Merope zu heirathen und den Polybus zu tödten gezwungen werde. Oedip. ahnt immer noch nicht die ganze Höhe seines Unglückes, immer nur die geringere Hälfte; denn, sagt er, wenn der Diener behaupte, Räuber hätten den Laios getödtet, und wenn er bei der Zahl in der Aussage verbleibe, so könne er den Laios nicht getödtet haben, da er ja jene Blutthat in dem Engpass allein vollführt habe. Auch für diesen Fall hat Jokaste mit ihrer Weiberlogik noch in Bereitschaft, dass, wenn der Hirt auch Anderes aussage, er sich doch nicht dürfe beirren lassen, da Loxias gesagt habe, Laios werde durch den Sohn, der vor ihm umgekommen wäre, fallen. Also werde

sie wenigstens nicht viel auf die Wahrsagerkunst geben; unterdessen soll Oedip. sich beruhigen und in's Haus treten, sie selbst wolle sofort nach dem Hirten schicken. Jetzt stimmt der Chor seinen Gesang, das zweite Stasimon v. 861—910 an, wobei er jedoch seine Stimmung nur dunkel durchblicken lässt, da er die Jokaste trotz des Aergernisses, welches sie den frommen Gemüthern durch Nichtachtung der Orakelsprüche und durch die ruhige und kalte Erzählung von der Aussetzung ihres Kindes gegeben hatte, als Gemahlin des frommen, um die Stadt so sehr verdienten und so sehr geliebten Herrschers ehren zu müssen glaubt. Während er Unschuld und Reinheit in Wort und That, wofür ihm die himmlischen Gesetze da seien, erbittet und die ὕβρις fern wünscht, fleht er das Orakel des Apollo in Erfüllung gehen zu lassen, als einen Fingerzeig für die Menschen. Mit den heiligen Gesetzen der Religion und Sitte bewaffnet kämpft er für die Unverletzlichkeit derselben und ahnet nicht, dass er den Untergang über den geliebten Herrn herabwünscht.

Nach dem Chorgesang tritt Jokaste aus dem Hause, um, weil Oedip. auf keine Zureden achtend in furchtbarer Aufregung sich befindet, die Tempel der Götter aufzusuchen und dem Apollo zu opfern. Sie naht dem Altare desselben Gottes, dessen Orakel sie so eben noch als nichtig verlacht hat und bei der geringsten günstigen Wendung wieder verlachen wird. Der vorhergehende Chorgesang mit seiner Hinweisung auf die ewigen Gesetze und auf die Heiligkeit der Götter steht im schneidendsten Contraste zu diesem Acte der Jokaste, die nur in der Noth beten kann. Und es scheint, dass der Gott für den Augenblick sie erhört, um die ganze Wirklichkeit der Verhältnisse desto gewaltiger und mächtiger wirken zu lassen. Denn es erscheint ein Bote von Korinth, der nach dem Ableben des Polybus in der Hoffnung

auf Belohnung sich sogleich aufgemacht hatte, um dem, den die Korinthier zum Könige machen wollen, die erste Kunde zu überbringen. Diese Kunde erfüllt Jokaste mit Freude, und sie ruft den Oedip. aus dem Hause heraus, um ihn von der Nichtigkeit des Orakels zu überzeugen. Derselbe stimmt anfangs auch in ihre Freude ein, aber sofort an den zweideutigen Ausspruch sich erinnernd denkt er, Polybus könne vielleicht aus Sehnsucht nach ihm gestorben sein, in welchem Falle der Gott doch Recht habe. Sein frommer Sinn kann nicht in die Leichtfertigkeit der Jokaste einstimmen und sofort die Wahrheit der Orakelsprüche bezweifeln, so dass er eher spitzfindig wird und deutelt. So fällt ihm jetzt auch der zweite Theil ein, dass er seiner Mutter Gatte werden soll, und da sucht ihn Jokaste mit den Worten zu beruhigen (v. 980): ‛πολλοὶ γὰρ ἤδη κἀν ὀνείρασιν βροτῶν μητρὶ ξυνευνάσθησαν. ἀλλὰ ταῦθ' ὅτῳ παρ' οὐδέν ἐστι ῥᾷστα τὸν βίον φέρει'. Freilich, wen derlei Dinge nicht kümmern, lebt am ruhigsten und zufriedensten! Da der Bote den Oedip. in Angst sieht und nun den Grund davon erfährt, sucht er denselben zu beschwichtigen, und in der besten Absicht, ihn von seiner Qual zu befreien, führt er ihn tiefer hinein. Er erzählt, Polybus sei nicht mit ihm verwandt, sondern er selbst habe den Oedip. nach Korinth gebracht, nachdem ihn ein Hirte des Laios ihm übergeben habe. Dieser Hirte müsse Auskunft geben können. Auf die Frage des Oedip., ob Niemand den Hirten kenne, erwiedert der Chor, es sei eben der, nach welchem man geschickt habe. Jetzt endlich erkennt Jokaste den Zusammenhang der Dinge und dass die Weissagung wahr sei, und so bittet sie den Oedip., nicht weiter nachzuforschen. Aber auch hier in seiner verkehrten Reflexion befangen, verkennt er das Richtige und glaubt, Jokaste rathe ihm dieses aus Eitelkeit, weil etwa seine niedere Abstammung dabei an den Tag

kommen könne. Er aber, sagt er, wolle wissen, woher er stamme; er sehe sich als einen Sohn der τύχη an, die ihn klein und gross gemacht. So bebt er vor Nichts zurück, und vor Allem will er die Wahrheit erkennen. Der nun folgende Chorgesang ist von heiterem Charakter, da der Chor, ohne den eigentlichen Widerspruch in seinem Glauben an die Orakel inne zu werden, glaubt, Oedip. stamme von einer Bergnymphe des Kithaeron. Jetzt kommt der Moment der Entscheidung, und da hat die Ironie ihr Ende erreicht. Bei dem vierten Epeisodion erscheint der Hirte und wird von dem Korinthier als der erkannt, der ihm das Kind gegeben. Der Korinthier erinnert den thebanischen Hirten an ihren früheren Umgang und meint, die Eröffnung, dass jenes ihm übergebene Kind Oedip. sei, würde ihm eine erfreuliche Kunde sein. Der Thebaner aber ruft entsetzt aus: ‚οὐχ εἰς ὄλεθρον; οὐ σιωπήσας ἔσει.' Nur durch Drohungen wird er dazu gebracht, zu gestehen, dass Jokaste selbst ihm ihr Kind aus Furcht vor einem Orakel übergeben habe, um es zu tödten. Aus Mitleid rettete er das Kind; ‚aber, sagt er jetzt, dieser hat es zum grössten Unglück gerettet. Denn bist Du's, von dem er spricht, so wisse, dass zum Unglück Du geboren bist.' Jetzt erst erkennt Oedip. die grässliche Wirklichkeit, und er stürzt mit dem Weheruf ins Haus: ‚Weh, weh! es geht Alles klar hinaus! Licht, leuchte mir zum letzten Mal! der ich entspross, von welchen ich nicht sollte, welchen nimmer ich gesollt, vertraut war, wen ich nie gedurft, erschlug.' Der Wunsch des Oedip. zu sterben, geht nicht in Erfüllung, wohl aber der Wunsch (das Licht der Sonne nicht mehr zu sehen) dem Wortlaute nach. Während nun der Chor im vierten Stasimon v. 1186—1222 an dem Schicksal des Oedip. den jähen Wechsel des Glückes darstellt, geschehen in dem Hause selbst die entsetzlichsten Dinge, indem Jokaste sich er-

hängt und Oedip. im Uebermasse seines Unglücks sich beide Augen herausschlägt, ‚darum, dass sie (v. 1271) nicht geseh'n, was er erlitten Böses all' und was gethan; so sollten nun sie dunkel seh'n die, die er nie gedurft, und wie er wünschte, nicht erkennen mehr'. Der Orakelspruch des Apollo und die Wahrsagung des Teiresias haben sich bewährt, und haben den Oedip., der aus Unkenntniss der Dinge widerstrebte, zum Bewusstsein seines wahren Zustandes gebracht.

Ausserdem sehen wir von dem Dichter noch eine Menge Stellen eingestreut, in denen diese Ironie scharf und bestimmt hervortritt, so dass sie auch in den einzelnsten Theilen des kunstreichen Werkes erscheint. Dahin ist zu rechnen die oben angeführte von Wunder verworfene und von Bergh angezweifelte (neue Jahrbücher für Philol. und Pädag. von Dr. Masius und Dr. Fleckeisen 1868. 6tes Heft II. Abtheilung p. 379) Stelle (v. 8); ferner v. 80. 101. 261. 293. 296. 305. v. 316—350 sind von Teiresias in ein prophetisches Halbdunkel gehüllt, oft durch Anwendung doppelsinniger Ausdrücke, die auf den Zuschauer, der die ganze grause Geschichte des Oedip. kennt, den gewaltigsten Eindruck machen müssen. Dahin gehörten ταῦτα v. 317; τὸ cὸν καὶ τὸ ἐμόν v. 320; φώνημα v. 324; τὰ cὰ εἴπω κακὰ v. 328; οὔτ' ἐμαυτὸν, οὔτε c'ἀλγυνῶ v. 332; οὐ γὰρ ἂν πύθοιό μου v. 333; ὀργὴν ἐμέμψω τὴν ἐμὴν.... τὴν cὴν δ'ὁμοῦ ναίουcαν οὐ κατεῖδεc v. 337, wo neben der Beziehung auf ὀργήν auch das in ὦ κακῶν κάκιcτε (v. 334) liegende zornige Auffahren des Teiresias andeuten will, dass dem Oedip. selbst das Prädicat κακῶν κάκιcτος zukomme. — V. 346 ἅπερ cυνίημ'; v. 357, wo Oedip. die τέχνη des Teiresias verspottet, die schliesslich doch als τὸ ἀληθέc enthaltend sich erwiesen. Des Oedip. Reden stehen jetzt mit denen v. 300 im vollsten Widerspruche, da er schon in dem Gedanken verfangen

ist, dass Teiresias den Mord des Laios veranstaltet habe. Als blind könne er es nicht gethan haben, aber er könne das Haupt eines Complottes sein; diesem sucht er nun auf die Spur zu kommen und verlangt desswegen eine Wiederholung der Rede des Teiresias, wohl um zu sehen, ob dieser sich compromittire (v. 362), mit absichtlicher Zweideutigkeit, und wie der erste Punkt ist auch die zweite Anklage (v. 366 cὺν τοῖc φιλτάτοιc) absichtlich unklar gehalten. Offenbar hält Oedip. die ganze Rede des Teiresias für eine Antwort auf das ὦ κακῶν κάκιcτε, da er sich ja der Frevel, die ihm vorgeworfen werden, nicht bewusst ist; in v. 372 liegt eine Andeutung auf die Verblendung und die künftige Blendung des Oedip., wie man es fassen will, und v. 377 ist sein Schicksal angedeutet. V. 378 verfällt Oedip plötzlich in seiner Verblendung auf den Gedanken, Kreon sei mit Teiresias im Complotte; beide conspiriren (v. 380) aus Neid gegen ihn. Jetzt denkt er an seinen Scharfsinn, τέχνη (398, γνώμη), dem er sarkastisch die τέχνη des Teiresias v. 389 gegenüber stellt, ohne Ahnung, dass diese τέχνη die Wahrheit besitzt. Aehnlich ironisch ist die Frage v. 390: »ποῦ cυ μάντιc εἶ cαφήc.« V. 397 spricht Oedip. mit Bezug auf v. 37, wornach er, ohne Kunde von der Sphinx zu haben, das Räthsel derselben lös'te, spottend gegen die Wahrsagerkunst, sagt aber zugleich in dem μηδὲν εἰδὼc Οἰδίπουc die volle Wahrheit. V. 441, die Spitze aller Ironie in οἷc ἔμ' εὑρήcειc μέγαν. V. 454 τῇ cυμφορᾷ. — V. 620 εἰ δ'ἡcυχάζων προcμενῶν. V. 707 ff. enthalten dieselbe Ironie von Seiten der Jokaste, welche, indem sie die Wahrheit der Orakel durch Nachweise in Zweifel zu stellen sucht, die Wahrheit derselben zeigen hilft, was besonders v 733 durch die Erwähnung »τριπλαῖc ἁμαξιτοῖc«, des dreifachen Weges, eintritt Denn jetzt ahnt wenigstens Oedip. die Möglichkeit, dass der Seher könne wahr

gesprochen haben und er selbst von dem von ihm ausgesprochenen Fluche getroffen sein (v. 744). V. 823 glaubt Oedip., er dürfe, von Theben in Folge der Blutschuld verbannt, nicht nach Korinth zurückkehren; v. 828 setzt er, während er v. 124, 139, 225, 231, 236 246 ff. immer nur von einem Mörder gesprochen, alle Hoffnung darauf, dass mehrere die That vollbracht haben. In dem Chorgesange 862—94, besonders 878 bis 892, wo der Chor die Langmuth der Götter tadelnd die Strafe über die, welche den Orakelspruch zu nichte machen wollen, herabruft, hat derselbe nicht die geringste Ahnung, dass er den Untergang des geliebtsn Herrschers verlangt. V. 930 heisst Jokaste eine παντελὴς δάμαρ; v. 956 zeigt uns eine merkwürdige Zweideutigkeit, da nach der Meldung von dem Tode des Polybos Jokaste zu Oedip. sagt, »dass nicht mehr Polybos, dein Vater, lebt, sondern umgekommen ist;« — oder: »dass nicht Polybos dein Vater ist, sondern ein Todter.« V. 969 ἄψαυστος ἔγχους, es ist das σκῆπτρον freilich keine scharfe Waffe gewesen, womit Oedip. seinen Vater erschlagen; aber er denkt an Polybos, nicht an Laios. V. 1006: der Bote rechnet auf guten Lohn für seine Nachricht, aber gerade diese schlägt zum Unglück aus, ähnlich in den Trach. v. 191. V. 1062 denkt sich Oedip. möglicherweise dem Sklavenstande entsprossen, was für ihn besser wäre, als da er Sohn des Laios ist; ebenso v. 1079 τύχης εὖ διδούσης und v. 1083 διώρισαν μέγαν; v. 1273 verfällt er selbst in die schneidendste Ironie gegen sein Geschick, und ebenso v. 1484 mit dem Worte »οὔθ' ὁρῶν οὔθ' ἱστορῶν πατὴρ ἐφάνθην« mit Bezug auf seine früher gerühmte Weisheit.

Diese Ironie, welche in keinem anderen Stücke des Sophokles in so ausgeprägter und eigenartiger Weise erscheint, wie in Oedip. R., muss wohl einen tieferen Grund haben als das Bestreben, eine besondere Wirkung auf die

Zuschauer hervorzubringen. Darauf weist schon der Umstand hin, dass sie bei Sophokles als die Trägerin eines ganzen Drama's vorkömmt; aber abgesehen davon erscheint die Ironie bei jedem wahren Dichter, so dass man sie als zum Wesen des Dichters gehörig, d. h. als aus der

Lebensanschauung des Dichters

hervorgegangen ansehen muss, wesswegen diese zunächst Gegenstand der Betrachtung sein wird. Die Lebensanschauung des Dichters geht hervor aus dem Bewusstsein, dass, wie in der Natur in der einfachsten Pflanze ein Zweckbegriff sich setzt und so das Entstehen, Wachsthum und Vergehen der Pflanze bedingt, ein solcher Zweckbegriff auch im Leben der einzelnen Menschen, ganzer Völker, ja der Menschheit selbst sich manifestiren müsse. Durch diesen Zweckbegriff zeigt sich die schöpferisch urbildende Thätigkeit der Gottheit; denn der Zweckbegriff, der in einem Individuum ruht, hat urschöpferische Kraft, die der Verwircklichung entgegenarbeitet und so den Begriff, das Allgemeine im Einzelnen, im Individuum erscheinen lässt. In der Verwirklichung jenes Zweckbegriffes haben wir demnach das Allgemeine, den Gedanken und Begriff, oder das Ideale im Sinnlichen verkörpert, so dass uns Ideales und Reales in der innigsten Verbindung entgegentreten und so in ihrer Vereinigung das Schöne repräsentiren, indem durch die äussere Gestalt der Dinge unsere Sinnlichkeit wohlthuend afficirt wird und zugleich die Vernunft sich in der Erkenntniss des Gedankens und seiner sinnvollen Verwirklichung befriedigt findet; denn zweckmässig ist das, was so ist, wie es seiner Natur, d. h. dem in ihn gelegten Zwecke gemäss ist, wenn es somit seinen Begriff erfüllt. Aus dieser Zweckmässigkeit geht die Schönheit hervor, wie schon

lange vor Kant Aristoteles in seinem Begriffe des immanenten Zweckes gezeigt und Horaz nach seiner ars poet. v. 1—9 wohl verstanden hat. Aus diesem Zweckbegriff entwickelt sich der Begriff des Organismus, der alles Zufällige ausschliesst, und zwar nicht allein bei den Gegenständen des Raumes, sondern auch bei denen der Zeit, so dass auch Handlungen im organischen Gange erfolgen müssen, wobei eines aus dem andern als der causa movens hervorgehen muss, und das Individuum in jeder Zeit seiner Existenz eine wiewohl nach der Periode seines Daseins relative Schönheit zeigt, bedingt durch den in ihm liegenden Gedanken. Dieser gibt der Materie, die als solche an sich nicht einmal gedacht werden kann, die Form, so dass diese als der Ausdruck des Geistes erscheint. Durch die Form spricht der realisirte Zweckbegriff zu uns und hebt dadurch die Trennung von Innerem und Aeusserem auf; denn durch unsere Empfindung steigert eben die Natur sich zur Welt der Farben und Töne, hier haben wir die Form ihrer Erscheinung, und so wird das Ansich der Dinge verwirklicht, wir kommen zur Kenntniss desselben.

Derselbe Geist, der in der Natur jedes Individuums seinen Zweckbegriff setzt, ist, wohnt und weht auch in uns, und wie in der äusseren Natur eines jeden Individuums ein Zweckbegriff sich verwirklicht, und der realisirte Zweck die Darstellung der Form in der Materie ist, die durch jene geleitet in ihrer Entwicklung eine Vielheit von Formen durchgeht, so zeigt sich auch im Menschen dieser Zweckbegriff, und so ist die Seele des Menschen die Organisationskraft, die das in ihr verborgene Bild der Gestalt herausschafft und nach Maassgabe der Stoffwelt, in der sie das Material vorfindet, in dieser sich verwirklicht. Aufgabe des Menschen ist es also, den in ihm liegenden Zweckbegriff zu erfüllen, d. h.

ein vollkommener Mensch zu werden und so sein Inneres in der äusseren sinnlichen Gestalt darzustellen, und dieses meint Anselm v. Canterbury in dem Ausdrucke, dass das in Gott existirende Geschöpf schöpferische Wesenheit sei.

Aber der Mensch hat nicht allein die Aufgabe, sein Aeusseres nach dem in ihm liegenden Zweckbegriff zu bilden, sondern er soll auch, von der Gottheit zum Herrn der Schöpfung bestimmt, vermöge seines Charakters als geistige Wesenheit im Sinnlichen das Geistige erfassen und das Geistige im Sinnlichen darstellen, und damit zeigt sich ein grosser Unterschied zwischen seinem Schaffen und dem Schaffen der Natur. Denn dieses geschieht unbewusst nach den in ihr liegenden Gesetzen, allerdings auch vermöge des Zweckbegriffes, dort aber geschieht es bewusst, frei, getragen durch den menschlichen Willen. Beide aber schaffen das Schöne, welches sich in der Harmonie des Geistes und der Natur, des Gesetzes und der sinnlichen Erscheinung zeigt.

Diese Harmonie wird auf doppelte Weise erzeugt, indem das Sinnliche, die Natur bereitwillig dem im Individuum liegenden Geistigen sich zur Verfügung stellt, so dass sie sich ihm frei anschmiegt und so gleichsam nicht einem Gesetze ausser ihr gehorcht, sondern dasselbe als in ihr liegend mit eigener freier Lust erfüllt. Aus diesem Verhältniss geht die Anmuth hervor, als das Zwanglose, als der Ausdruck der Freiheit der Natur, nicht des sich selbst erfassenden Willens und selbstbewussten Handelns. Die Natur erhebt sich in ihr in das Bereich des Geistes und schmiegt sich ihm willfährig an. Andererseits unterwirft der Wille oder die Idee die Aussenwelt und bildet sich selbstbewusst in sie hinein, und hier erscheint uns in der Ueberwältigung des Sinnlichen durch den Geist die Würde, als der Ausdruck der Geistesfreiheit

in ihrer Herrschaft über die Triebe. Die Idee erscheint hier als die sichere Siegerin, und selbst im Ertragen von Leiden, z. B. bei der Niobe, bei Sokrates im Gefängnisse, bei Columbus in Ketten, zeigt sie sich, indem der Geist dem Unglück und den Widerwärtigkeiten des Lebens die Festigkeit des eigenen edeln Wesens gegenüberstellt. Sind diese beiden, Anmuth und Würde, Hingabe der Natur an das Geistige und Bewältigung des Sinnlichen durch den Geist, vereinigt, so ist nach den Worten Schiller's auch der Ausdruck der Menschheit in dieser Person gegeben. Natur und Geist stehen in Harmonie, und was durch die Anmuth das Sinnliche vorwiegend hat, das nimmt der Geist durch die Würde wieder für sich in Anspruch, so dass beide mit einander eng verbunden sind und dadurch die Schönheit hervorbringen, die nur durch jene beide eine Existenz haben kann. Solche Naturen, solche Darstellungen der vollen Menschheit repräsentirten die Griechen, und mit vollem Rechte fleht Pindar Ol. 13, v. 115: »Vollender Zeus, gieb Würde und das Glück süsser Anmuth.«

Wie hier die Gegensätze zwischen Geistigem und Sinnlichem ausgeglichen und beide eins geworden sind, was sie auch ursprünglich waren, da ja die Gesetze und Grundformen der Natur dieselben sind, wie die der Vernunft, und es uns nur dadurch möglich wird, die Natur nach ihren Gesetzen zu beherrschen und nach unserem Willen zu verwenden, — so tritt andererseits das Sinnliche auch in Widerstreit mit dem Geistigen, da der Mensch zwei Richtungen zu vertreten hat, die sinnliche, an die er durch seinen Körper gebannt ist, und die geistige, welche in seiner Idealität liegt und bei ihm überwiegend sein, jene erstere beherrschen soll. Der Widerstreit in dem einzelnen Menschen und ebenso in der Gesellschaft der Menschen, wo die Interessen des einen oft

so sehr denen des anderen zuwiderlaufen, bringen die Unannehmlichkeiten und die bitteren Schicksale im Leben hervor, in denen freilich bei den herben Kämpfen die Würde des Menschen am besten, ja noch mehr sich zeigen kann im Ertragen, als bei energischem, bewussten Handeln, durch welches sich der Geist zum herrschenden Princip zu machen sucht. Während der Geist seine eigene Bahn geht, um seine idealen Zwecke und Bedürfnisse zu befriedigen, geht die Natur ihre Wege durch ihren Mechanismus, und wo beide Wege sich treffen, ohne dass sie einander kreuzen, wenn sie vielmehr in Eintracht zusammenwirken, da ist die Versöhnung zwischen Sinnlichem und Geistigem gegeben, und daraus geht das kampflose Leben hervor; hier haben wir den Einklang des inneren und äusseren Lebens, ja selbst nach Solonischen Begriffen das Glück, das Schöne.

Dieses Schöne ist weder ein eigenthümlich Seiendes, noch eine Eigenschaft, sondern es ist, wie Lotze sagt, der Sinn des ganzen Weltalls mit aller seiner Seligkeit, zur Erscheinung kommend an irgend einem Einzelnen, das durch sprechende Züge sich in den Zusammenhang einreiht und allseitig durch leise, aber der Ahnung wenigstens erkennbare Beziehungen an die Gesammtheit der Fülle und des Kunstsinns anklingt, dessen einer Theil er selbst ist. So zeigt uns jedes Einzelne aus jenem schönen Leben das Bild des Weltganzen, indem Alles seine Beziehung zum Unendlichen trägt, ähnlich wie in einem Gedichte, in einem Gemälde, als der Verwirklichung des Unendlichen, des Geistigen, das uns einen Blick in das ewige Wesen eröffnet, »die Natur in Gott und Gott in der Natur« kennen lehrt

Wenn nun der Dichter das Geistige darstellen soll, wie es in das Sinnliche übergeht und dieses sich unterwirft, oder wie Geistiges und Sinnliches sich, — sei es

im Leben oder in der Kunst, — vereinigen, so muss er selbst im Besitze jener Einheit sein; der ideelle Zug seines Geistes muss im Stande sein, in den äusseren Verhältnissen, die schliesslich doch auch die Erscheinung eines geistigen Grundes enthalten, das wahre Geistige und Zweckgemässe von dem zu unterscheiden, was als zufällige Beigabe in Folge des Zusammenstosses der Leidenschaften und der das Wachsthum eines Individuums zur Realisirung seines Zweckbegriffes hemmenden Einwirkungen erscheint, — er muss so über der äusseren Erscheinung schweben, gerüstet mit dem Bewusstsein, dass schliesslich doch das Wahre, Geistige, Ideelle den Sieg im Kampfe der Verhältnisse davon tragen werde.

Wenn nun der Mensch in der Betrachtung des Irdischen das Geistige in der äusseren Erscheinung erkennt, das Unwesentliche von dem Wesentlichen zu trennen und so das Ideelle im Reellen zu erfassen vermag, so wird er mit unwiderstehlicher Gewalt zu jenem hingezogen; er fühlt sich in Harmonie mit seinem geistigen Wesen und mit der Welt, und eine Folge davon ist jene selige Ruhe, die ihn die Wandlungen und den Wechsel des Lebens nicht nur ertragen lehrt, sondern ihn auch dazu bringt, dass er mit Enthusiasmus dem Daseienden gleichsam den Stempel seines eigenen Geistes aufdrückt, und sowie er die Welt auf sich einwirken liess, er auch auf diese nach der Originalität seines Geistes wieder einwirkt, sie nach seinem geistigen Wesen umschafft. Die Sinnlichkeit kann ihm nichts anhaben und muss sich ihm willfährig fügen, und so wird sein Leben schön, und wenn er als Künstler dieses abbildet, so müssen auch die Werke, die er erstrebt, den Charakter der kampflosen Ruhe, der Befriedigung beider Elemente an sich tragen; denn die Stimmung, aus der sie hervorgehen, ist eine über das Irdische, über das sinnliche Sein erhabene, sie ist eine ästhetische

Stimmung. Und wie der Dichter diese Stimmung besitzt, so muss sie auch auf den übergehen, auf den das Kunstwerk einwirkt; denn es hat, wie schon Aristoteles sagte, die Schönheit eine reinigende Kraft, und jene Katharsis, die von ihm als Ziel der Kunst angesehen wird, ist eine Läuterung und Versöhnung des Gemüths, eine Heilung desselben von den Leidenschaften, die nur aus dem Hinneigen des Menschen zum Sinnlichen in Folge des Verbundenseins mit dem Körper hervorgehen. Durch jene wird Alles auf das rechte Maass zurückgeführt. Denn auch die Sinnlichkeit hat ihre Berechtigung und darf nicht absolut negirt werden, da sie sonst auf gewaltsame Weise sich Bahn bricht; aber es soll ihre Berechtigung durch die höheren Berechtigungen des Sittengesetzes überboten und so zum Schweigen gebracht werden.

So bildet sich eine Versöhnung der Gegensätze, und daraus geht bei dem Vorhandensein dichterischer Kraft und Phantasie jene wahre Kunst hervor, welche sich als das Aussersichsetzen des Inneren einer ächten Künstlernatur zeigt, die als Verkündigerin der ewigen Gesetze, Originalität und Enthusiasmus für das Wahre verbindend und im Bewusstsein, dass das Ideelle den Sieg davon tragen werde, den Menschen eine Priesterin des Schönen, der Erscheinung der Wahrheit in der sinnlichen Form wird.

Sowie der sittlich so hoch stehende Mensch in dem Treiben der Welt das dieser zu Grunde liegende Geistige ganz objektiv betrachtet und sich nicht beirren lässt durch eigene subjektive Wünsche und Verlangen, so verschmilzt auch der Künstler mit seinem sittlichen Pathos, er identifizirt sich mit ihm, und so berühren uns seine Werke wie unmittelbare Offenbarungen des sittlichen Geistes.

Daraus, dass der Dichter dem eigenen Ideal im sinnlichen Stoffe eine Verwirklichung verschafft, indem jenes diese überwältigen und zum sinnlichen Träger einer Idee

umschaffen soll, geht auch hervor, dass er die Idealität seines Wesens seinen Werken einflösst. Wie ist aber diese Idealität möglich, welche die Gebilde des Künstlers von denen der Natur unterscheiden soll? Gewiss nur dadurch, dass der Künstler selbst den Kern der Sache erfasst, alles Aeussere und Vergängliche abstreift und so in Anschauung des den Dingen eingebornen Ideals den Punkt der Blüthe auffasst und darstellt. So ist es aber nicht allein bei den sinnlichen Gegenständen der Natur, die als Gegenstand der Kunst betrachtet werden können, sondern auch bei der Darstellung des Menschenlebens selbst mit seinen verschiedenen aus dem Denken und Fühlen des Menschen hervorgehenden Handlungen, welche sie in ihrem vollen Werthe, in ihrer vollen Kraft, in ihrem Charakter zeigen soll. Wenn somit auch die Kunst die Formen aus der Natur nimmt, wenn auch die zu ihrer Vollendung nothwendige Formgewandtheit auf dem Studium der Naturgegenstände beruht, so ist sie doch nicht blosse μίμησις der Natur, sondern auf der Natur fussend und aus dieser den Stoff und die sinnlichen Gestalten nehmend erhebt sie sich von der Darstellung des Besonderen in der äusseren Erscheinung zur Darstellung der Ideen des Wahren und Guten, schafft ein durch unsichtbare Ordnung beseeltes Ganzes, zeigt das, was dem Besonderen und Vergänglichen zu Grunde liegt, und hat so wahre Idealität neben aller Naturwahrheit. Ihre Naturen sind weder typische Figuren zur Darstellung der Charaktere, noch ideenlose Geschöpfe; es ist in ihnen weder ein Besonderes ganz abstrahirt, um nur ein begrifflich Allgemeines auszusprechen, noch sind sie andererseits blosse Darstellung natürlicher Wesen, ganz naturalistisch erzeugt, sondern sie tragen bei aller Natürlichkeit den Stempel des Allgemeinen, stellen ein

allgemeines Gesetz dar und lassen in dem einzelnen Charakter die volle anschauliche Natur erkennen.

Das Subjekt als in die Welt gestelltes Individuum hat, wie schon bemerkt wurde, die Aufgabe, die objektive Welt in sich aufzunehmen, sich mit ihrem Inhalte zu sättigen und zugleich sein eigenes Wesen zu äussern, indem es der Aussenwelt seinen Stempel aufprägt. Dort haben wir das Erkennen, hier das Wollen und Handeln; und durch beide wird oder soll die Harmonie zwischen Subjekt und Objekt hervorgerufen werden. Das Gefühl, welches zwischen Erkennen und Wollen die Mitte hält, bewirkt, dass das Subjekt stets bei Allem, was es denkt, will und thut, seines innern Zustandes bewusst ist, es ist, wie Carrière sagt, die jene Functionen durchdringende Selbstinnigkeit der Seele. Während Erkennen einerseits, Wollen und Handeln andererseits die Zusammenstimmung von Subjekt und Objekt erzielen, so ist noch eine dritte Kraft da, welche diese Zusammenstimmung beider als vollbracht anschaut, sie anticipirt in ihren Bildern. Wie die Lebenskraft unbewusst nach dem Zweckbegriff den Leib bildet, so ist sie die schaffende und wirkende Kraft im Gebiete des Bewusstseins, sie ist der künstlerische Sinn, der das Bild der Welt in seiner Uebereinstimmung mit dem Ideale der Seele entwirft oder auch die Stimmungen des Gemüthes durch die Formen der Architektur, der Bildhauerei, durch die Klänge den Musik, durch das Wort der Poesie zur Erscheinung bringt. Durch diese drei Richtungen und Wirkungsweisen des Bewusstseins soll der Geist sein Wesen zur That machen. Dieses ist seine Aufgabe, wie die Blume, das Thier, das Mineral sich nach dem in ihm liegenden Gesetze gestalten und den eingebornen Zweckbegriff realisiren muss. Aber was der Wille bei dem Menschen ist, das ist dort angeborner Trieb, Instinkt; freiwillig soll der Mensch

das, was in ihm als Anlage vorhanden ist, verwirklichen. Wenn er es vermag in der klaren Anschaulichkeit wahrer Gedanken, in der Uebereinstimmung von sinnlichem Trieb und seinem Gewissen, also in sittlicher Freiheit, in Harmonie von Pflicht und Neigung, und endlich in phantasievoller Gestaltung, da sind Begriff und Erscheinung versöhnt, er selbst ist schön und sein Leben.

So wird der Mensch Künstler seiner selbst. Der Stoff dazu liegt in den Gaben der Natur und in dem, was die Umstände, Zeit und Ort uns darbieten, — und diesen Stoff soll der Mensch mit seiner Eigenthümlichkeit durchdringen, formen und durch ihn das der eigenen Seele eingeborene Ideal in die Wirklichkeit einführen. So entsteht eine Uebereinstimmung des Innern und Aeussern im Menschen: die äusseren gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse sind sein Produkt, das Leben selbst ist nach ihm gemacht und geschaffen, und er besitzt jene von den Griechen so hochgeschätzte καλοκἀγαθία, aus welcher in dem Volke der Athener bei der durch die Staatsgesetze nicht gehinderten freien Ausbildung der einzelnen Individuen jene herrliche Kunstblüthe hervorsprosste, die uns jetzt noch entzückt und eigentlich als die Führerin und Lehrerin unserer modernen Kunst anzusehen ist.

Diese Harmonie, bei welcher Vernunft und Sittlichkeit, Pflicht und Neigung in völliger Uebereinstimmung stehen, die bei der Pflanze, wenn nicht äussere Ursachen sie hemmen und ihr Wachsthum unterdrücken, natürlich ist, ist nun freilich auch von dem einen leichter zu erringen, als von dem andern; und wenn auch die Griechen als »ächte Naturen« bezeichnet werden, so fehlt es, wie das Leben des Themistocles, des Alcibiades, selbst des Sokrates nach den Memorabilien des Xenophon zur Genüge zeigt, doch nicht an Beweisen, dass die Griechen

jene Harmonie zwischen Geist und Sinnlichkeit, in welcher dem Geiste die erste herrschende Stelle gesichert, aber die Sinnlichkeit nicht unterdrückt und der Leib zum Tempel des Geistes geweiht war, nicht ohne vielfache Kämpfe erringen mussten, und dass selbst bei Sophokles, dessen ganzes Wesen doch von vornherein auf Ebenmaass gebaut war (Athen. I. p. 20. Soph. vita: καλῶς τε ἐπαιδεύθη καὶ ἐτράφη ἐν εὐπορίᾳ, καὶ ἐν πολιτείᾳ καὶ ἐν πρεσβείαις ἐξετάζετο. Phrynich. Mus. Μάκαρ Σοφοκλέης, ὃς πολὺν χρόνον βιοὺς ἀπέθανε, εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ δεξιός, πολλὰς ποιήσας καὶ καλὰς τραγῳδίας. καλῶς ἐτελεύτης', οὐδὲν ὑπομείνας κακόν. Cf. Soph. vita sub fin. und Pausan. I. 21, welche Stellen beweisen, wie sehr der Dichter bei den Griechen auch nach seinem Tode in Ehren stand), die Verschmelzung des Anmuthigen und Würdevollen nichts Abgeschlossenes, sondern eine fortwährende That war (cf. O. C. 1225. Aj. v. 125; v. 473. El. 145. O R. 1530; frag. 94. 1—5. Trach. 1—3 seqq. Solon: frag. 14. p. 342). Indessen ist gewiss, dass durch die Naturanlage, durch die freie Verfassung des Staates, durch das Klima, die Nähe des Meeres die Athener mehr als irgend ein Volk, wenigstens die Vollbürger als die bildungsfähigen Schichten der Gesellschaft, geeignet waren, ein in der That dem Begriffe »schön« entsprechendes Leben zu führen und vermöge ihrer Eigenthümlichkeit, Alles bildlich darzustellen, auch in die Kunst überzutragen, und dass vorzugsweise Sophokles diese Gabe besass, so zwar, dass nicht allein die alten Kunstkritiker, wie Aristoteles und Quintilian, sondern besonders seit Winkelmann und Lessing die Deutschen, und vor diesen, wiewohl unvollständig, die Franzosen ihre Gesetze für die dramatische Kunst vorzugsweise aus seinen Werken ableiteten, da sie in ihm den unübertroffenen Meister erkannten.

Vom Standpunkte dieser Harmonie, welche wir als die Eigenschaft des wahren Dichters gefunden, und welche jene ebengenannte Weltanschauung zu Folge hat, ist

die künstlerische Ironie

zu betrachten. Diese beruht auf dem Widerspruche zwischen dem Absoluten und der Erscheinung und zeigt sich besonders dadurch, dass die künstlerische Phantasie der einzelnen Erscheinung das Allgemeine entgegensetzt, um jene zu diesem emporzuheben. Nach der Verschiedenheit der beiden Elemente treten auch zwei verschiedene Momente hervor, indem einerseits die Idee in die Wirklichkeit eingeht und diese aufhebt, also dieselbe negirt, andererseits durch das Eingehen der Idee in das Reale das negativ gewordene Leben der Wirklichkeit zu seiner Wahrheit erhoben wird und so jener Negation gegenüber eine Position stattfindet. Es ist aber vom Standpunkte des absoluten Bewusstseins nie möglich, die Idee in ihrer ganzen Fülle darzustellen, und in keiner Erscheinung der wirklichen Welt ist sie in ihrer Reinheit vorhanden. Somit steht das absolute Bewusstsein über der Erscheinung und betrachtet sie in ihrer Unvollkommenheit mit heiterem Scherze. Das positive Princip der Idee scheint zwar in dem Einzelnen der Erscheinungswelt unterzugehen, aber nur um sich seiner ganz zu bemächtigen; es hebt die von ihr berührte und allmählich durchdrungene Welt empor und zeigt in seinem Wirken und in der allmählichen Durchdringung des Sinnlichen ein heiteres, ideales Spiel, in welchem sich die Gestalten des Dichters bewegen. In diesem Spiele haben Ironie und Humor ihr Gemeinschaftliches.

Eigenthümlich an der Ironie ist, dass sie für das Wesen den Schein setzt, wodurch das Nichtige sich zer-

setzen und die Wahrheit in ihrem Triumphe sich zeigen muss. Das Mittel, dieses zu bewirken, ist der Witz, der mit voller Freiheit phantastisch auch das, was jeder Verbindung zu widersprechen scheint, verbindet, auf die Irrthümer und Thorheiten des Lebens eingeht und dadurch, dass sie als unwahr erscheinen, dem wahren Wesen der Dinge zu seinem Rechte verhilft. Auf diese Weise tritt die Idee scheinbar zurück, bis das positive Element auf einmal Geltung erhält und die reale Wirklichkeit von der Idee durchweht erscheint, diese also ihren Sieg erlangt. Die Ironie erscheint demnach als eine Methode, um das Relative durch sich selbst vernichten und dadurch die Idee in ihrem Rechte erscheinen zu lassen. Wesentlich ist an ihr der Schein, den der Dichter, indem er das Sinnliche allein walten lässt, anwendet, bis sich dasselbe ohne die Idee als leer und nichtig erweist und so der Triumph der Idee gesichert ist. Auch bei Oedipus ist dieses der Fall, indem der Dichter ihn, der trotz des besten Willens, den Götterbefehl zu vollziehen, das Wahre verkennt und der durch Teiresias eröffneten Einsicht widerstrebt, in seiner Befangenheit forthandeln lässt, bis er thatsächlich zum vollen Bewusstsein seiner Lage gekommen ist. Bei dem Humoristischen lässt der Dichter die Idee im Anfang negativ gegen die Endlichkeit walten in heiterem Spiele, bis im Gegensatze zur Idee die Nichtigkeit des Sinnlichen sich darstellt. Der dadurch erzeugte Vorgang regt die vernünftigsinnliche Natur des Menschen zur Lust und Heiterkeit an, da eben jene Durchdringung der sinnlichen Natur durch die Idee ihr gemäss und entsprechend ist. Dadurch, dass die Idee in die Wirklichkeit eingeht und diese spielen lässt, bis sie, auf einem bestimmten Punkte angelangt, sich als das Unwahre zeigt, wie es der Dichter in der Darstellung der sinnlichen

Wünsche und der Thorheiten der Menschen thut, erringt sie den Sieg über das Unwesentliche. Besonders aber unterscheidet sich der Humor von der Ironie dadurch, dass das Gemüth des Dichters und seine eigene Anschauungsweise die Hauptrolle spielt, durch welche der behandelte Gegenstand seine individuelle Färbung und seinen eigenthümlichen Reitz erhält. Dass der Dichter eine harmonische Natur sein nnd auf dem Standpunkte einer wahrhaft poetischen Weltanschauung stehen soll, geht schon daraus hervor, dass er das Ideelle im Sinnlichen nachzuweisen und ihm den Sieg über dieses zu sichern hat. Aber weil die Logik des Dichtergemüthes eine Hauptrolle spielt, zeigt auch der Dichter selbst keine Herbigkeit, sondern er geht mitleidig und schonungsvoll auf die Thorheiten des Lebens ein. Er weis't auf die Idee hin, wodurch er im Zuhörer Heiterkeit hervorruft; zugleich weis't er aber die Unvollkommenheit und die Nichtigkeit des Wirklichen nach im Gegensatze zur Idee, wodurch er das Gefühl der Wehmuth hervorruft. Der Dichter selbst muss von der alleinigen Wahrheit des Ideellen und der Mangelhaftigkeit des Einzelnen überzeugt sein, das »nihil admirari« des Horaz muss sein eigenstes Eigenthum sein. Daraus geht denn auch die Heiterkeit seines Gemüthes, die Ruhe seiner Seele hervor, die seine Darstellungen charakterisiren, und ebenso die Milde und die Schonung, ja das Mitleid über die durch den Erguss des Humors Verlachten. Zu jener erhabenen Weltanschauung durchgedrungen hat er auch die Idee in die Sphäre der reinen Gestalt emporgehoben, in das Gebiet der Schönheit, zu welchem er durchgedrungen ist, zu einer Gefühls- und Denkweise, welche Göthe selbst »ironisch« genannt hat.

Dieselbe Anschauung liegt dem Tragischen zu Grunde.

Auch hier gilt es, den Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkdit zu zeigen; aber dieser kömmt nicht früher zur Ausgleichung, als bis der Held seine Besonderheit als allein berechtigt gegenüber der Idee geltend zu machen sucht und so diese selbst zur Rettung ihrer Berechtigung auffordert. Der Einzelne zeigt sich als eine über das gewöhnliche Maass hinausgehende Kraft, welche bei diesem Uebermaasse an Stärke über die Idee, hier die sittliche Weltordnung, hinausschreiten will. Gegenüber der Erhabenheit der Idee will der Held selbst seine Erhabenheit setzen, und so ist die Idee gezwungen, um selbst bestehen zu können, die Besonderheit des Helden zu vernichten, d. h. sich als berechtigt hinzustellen, wodurch, wie Arist. Rhet. 8, Poet 8. 11 und 14 sagt, Mitleid mit dem Helden und Furcht vor der gewaltigen, den Helden negirenden Macht in uns hervorgerufen wird, welche nach Schillers Ausdruck den Menschen erhebt, wenn sie den Menschen zermalmt. Durch die Idee also steht der Dichter auf einem höheren Standpunkt und von diesem aus erkennt er die Nichtberechtigung des Einzelnen, des Menschen, so hoch und erhaben er auch sein mag, gegenüber dem allgemeinen Gesetze, gegenüber der moralischen Weltordnung. Die Idee ist ihm, dem Künstler, wie Cicero Orat. II. 9. von Phidias sagt, eingeboren, und nach ihr muss er sich richten, sie muss er als siegende Macht darstellen, im Untergange des Einzelnen triumphirt das Allgemeine, die Idee.

So liegt die dem wahren Dichter eigene Lebensanschauung, die wir mit Göthe »die ironische« nennen können, dem Tragischen zu Grunde wie dem Komischen, das sich im Humor zeigt. Sie ist im Dichter vorhanden, und durch sein Werk wird sie dem Leser mitgetheilt, der sich bei der Lectüre eines solchen Werkes in jene poetische Weltanschauung, in das Reich der reinen Ge-

stalt geführt findet, von wo der Widerstreit und der Ernst des Lebens mit seinen partikulären Interessen fern ist. Sie macht nach Solgers sinnreichem Ausdrucke das Wesen der Kunst aus, ihre innere Bedeutung, weil sie jene Verfassung des Gemüthes ist, in der wir erkennen, dass unsere Wirklichkeit nicht sein werde, wenn sie nicht die Offenbarung einer Idee wäre. Durch sie sucht der Dichter die Idee im Einzelnen nachzuweisen und, wo sie mangelhaft erscheint, in ihr Recht einzusetzen. Wir könnten diese Stimmung des Künstlers auch so darstellen: »Dem wahren Künstler muss bei seiner Production das Ganze des menschlichen Lebens in seinem wahren Werthe vorschweben«, eine Sache, die stets wahren Dichtern eigen war.

An diesem Punkte angelangt ist es nothwendig, auf den Unterschied zwischen Idee und Ideal hinzudeuten. Während jene sich immer gleich bleibt und als eine für den Menschen unerreichbare Grösse dasteht, ist das Ideal, weil es den Charakter der Subjectivität an sich trägt, den Veränderungen der Zeit unterworfen. Dasselbe ist allerdings die in die Wirklichkeit übergegangene, aber desswegen noch unvollkommene Idee, abhängig von der Zeit, wesswegen wir mit allem Rechte von einem griechischen, einem mittelalterlichen Kunstideale sprechen, als dessen Träger die Werke der Griechen, die des Mittelalters erscheinen. Der Dichter nun ist an seine Zeit gebunden durch Erziehung, durch tausend Bande mit ihr verknüpft, und er vermag, wenn er auch aus der fernsten Welt die Gestalten nimmt, doch nur die Begriffe und die Ideen seiner Zeit hinein zu legen. Homer hat die Kulturverhältnisse, Denk- und Anschauungsweise seiner Zeit in seinem Gedichte niedergelegt; Virgil führt uns Bilder vor von Karthago, wie es zu Dido's Zeit nicht bestanden haben kann, sein Held ist ein Römer aus Augustus' Zeit;

Corneille, Racine, Voltaire führen uns in ihren Dramen französische Helden in griechischem uud römischem Costüme vor. Somit bleibt der Dichter stets auf dem Boden seiner Zeit, von dieser aus kann er allein die Idee erfassen, und er giebt dann wieder, weil die Geschichte in stetem Flusse ist, Altes abschiebt und Neues bringt, entweder den künstlerischen Ausdruck dessen, was soeben zur Geschichte halbgeworden ist, aber immer noch seine historische Berechtigung besitzt, oder dessen, was frisch unter den Menschen auftritt, aber noch nicht gegenüber dem Alten volle Berechtigung erworben hat, — wie es bei Aeschylus und Euripides, bei Göthe und Schiller der Fall ist. Um also auf der Höhe wahrhaft künstlerischer Anschauung zu stehen, muss der Dichter den Inhalt seiner Zeit künstlerisch zu gestalten suchen, und dieses hat

Sophokles als Dichter

in vollem Maasse gethan.

Den Romantikern ist mit Recht vorgeworfen worden, dass sie es versuchten die Poesie vom Boden der Heimath loszureissen, indem sie sich in ihrem überwiegenden Idealismus, der schliesslich zum reinsten Subjectivismus ausartete, von der Wirklichkeit abwandten, die dichterische Subjectivität als allein berechtigt ansahen und so die Poesie in das Phantastische, aller Naturwahrheit Entbehrende hinüberführten, indem sie ferner uns in eine längst entschwundene Zeit, in das Mittelalter zurückgeleiteten. Letzteres wäre an und für sich kein Vorwurf gewessn; allein sie begingen den grossen Fehler, dass sie, statt den erfrischenden Hauch des Mittelalters auf die Gegenwart überzutragen, sich von der Gegenwart isolirten und wie der Ritter von der traurigen Gestalt das Mittelalter mit

all' seinem Zubehör im Leben wie in der Poesie gewaltsam wieder in das Dasein rufen wollten und so mit der Wirklichkeit schliesslich in einen herben Conflict geriethen.

Bei Sophokles und den gleichzeitigen griechischen Dichtern finden wir es ganz anders. Sophokles ist aus seiner Zeit hervorgewachsen, hätte den Reigen bei dem Siegesfeste über die Perser mitgetanzt, die Zeit der höchsten Blüthe Griechenlands gesehen, an dem öffentlichen Leben seiner Heimath in der Zeit des höchsten Aufschwunges, der grössten politischen Freiheit Theil genommen und sich als ächter Patriot gezeigt. Es war eine Zeit des grössten Thatenreichthums, des höchsten Nationalgefühles, eine Zeit, in der das Drama durch Aeschylus schon eine bedeutende Höhe der Vollkommenheit erreicht hatte, und in der bei der vorgeschrittenen Bildung auch eine höhere, dem alten Glauben an ein Fatum entgegenstehende und die freie Persönlichkeit feiernde religiöse Anschauung eingetreten war. Wie Aeschylus behandelt auch Sophokles nur griechische Stoffe und wollte nur sein Vaterland verherrlichen, und zwar vor Allem sein geliebtes Athen, dessen Bürgerstolz er, auch wenn er ausserathenische Ideenkreise behandelte, zu heben suchte. Während unsere Dichter entweder wie Göthe und Schiller den Stoff aus der moralischen Welt des Handelns, aus dem Kreise der Zeitgenossen nahmen, oder ihre eigenen psychischen Zustände zu schildern gezwungen waren und damit selten dem Geschmacke des Volkes zusagten, wie schon Schiller klagte, fanden die alten Dichter in dem jedem Griechen bekannten Mythos einerseits ein wahres Heldenthüm des Leidens wie des Handels, dessen religiöse Verherrlichung sie vor dem Herabsinken in das Triviale, wenigstens so lange der Dichter von ächter Begeisterung für das Wahre und Gute durchdrungene Naturen, wie

Sophokles waren, schützte, andererseits Stoff in Ueberfluss für die Darstellung eines jeden Gemüthszustandes des Menschen und der daraus hervorgehenden Handlungen, welche zwei Momente bewirkten, dass dem Dichter bei dem Sinn seines Volkes für den Anblick rein menschlicher Handlungen und rein menschlicher Leiden der Beifall nie versagt wurde.

Der Künstler soll den Gehalt seiner Zeit, die philosophisch religiöse Anschauung darstellen, ihre Ideen und Gedanken in seinen Werken niederlegen, er soll ein Sohn seiner Zeit sein. Dieses war Sophokles in vollem Maasse; aber er war nicht ihr Zögling, er war ihr Lehrer, ihr Bildner durch die Kunst. Wir haben nicht die Frage aufzuwerfen, ob Sophokles nur den Gedanken seiner Zeit dargestellt habe; er, der Künstler, musste als gottgeweihter Sänger das Geistigste darstellen, indem er nach seiner Individualität den vorhandenen Stoff umwandelte. Wir haben also in seinen Dramen seine eigene Anschauung und diese muss uns massgebend sein. Dass sie aber auch die griechische Anschauung war, geht aus seiner Persönlichkeit als der eines Griechen hervor, welcher mit seinem Volke enge verbunden und als dramatischer Dichter auch dem Volksglauben sich anzuschliessen gezwungen ist, aber bei diesem Anschlusse in seine Dramen seine eigenen höheren und geläuterten Anschauungen dem Volke erfassbar hineinträgt.

Nach den Perserkriegen war in jeder Sphäre des Wissens ein Um- und Aufschwung in Griechenland eingetreten. Die neugewonnene Intelligenz des Volkes stand aber vielfach im Widerspruch mit dem naiven Volksglauben. Beide wieder in Einklang zu bringen, schloss er sich ganz und gar den religiösen Anschauungen der früheren Zeit an; aber er blieb nicht an der Schale hängen, sondern indem er aus der alten vom Volke

vielfach missachteten und wohl auch misshandelten Schale den edeln Kern herausschälte und so diesen dem Volke zeigte, verfeinerte und veredelte er ähnlich wie Aeschylus die religiösen Anschauungen des Volkes, während Euripides,. der Repräsentant der Alles wie eine ätzende Säure auflösenden sophistischen Zeit, auch an dem Volksglauben dadurch,. dass er Mythen vorführte, die der Heiligkeit der Götter entgegen sind und von denen Isokrates Busir: 16 und 17 *), Pindar **) und Plato ***) behaupten, dass sie der Würde der Götter

---

*) Ἀλλὰ γαρ ουδέν σοι τῆς ἀληθείας ἐμέλησεν, ἀλλὰ ταῖς τῶν ποιητῶν βλασφημίαις ἐπηκολούθησας, οἳ δεινότερα μὲν πεποιηκότας καὶ πεπονθότας ἀποφαίνουσι τοὺς ἐκ τῶν ἀθανάτων γεγονότας, ἢ τοὺς ἐκ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀνοσιοτάτων· τοιούτους δὲ λόγους περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν εἰρήκασιν οὓς οὐδεὶς ἂν περὶ τῶν ἐχθρῶν τολμήσειεν εἰπεῖν. οὐ γὰρ μόνον κλοπὰς καί μοιχείας καὶ παρ' ἀνθρώποις θητείας αὐτοῖς ὠνείδισαν, ἀλλὰ καὶ παίδων βρώσεις καὶ πατέρων ἐκτομὰς καὶ μητέρων συνουσίας καὶ πολλὰς ἄλλας ἀνομίας κατ' αὐτῶν ἐλογοποίησαν. ὑπὲρ ὧν τὴν μὲν ἀξίαν δίκην οὐκ ἔδοσαν, οὐ μὲν ἀτιμώρητόν γε διέφυγον. . . . Ὀρφεὺς δ' ὁ μάλιστα τῶν τοιούτων λόγων ἀψάμενος διασπασθεὶς τὸν βίον ἐτελεύτησεν· ὥστ', ἂν σωφρονῶμεν, οὐ μιμνησόμεθα τοὺς λόγους τοὺς ἐκείνων· οὐδὲ περὶ μὲν τῆς ἀλλήλων κακηγορίας νομοθετήσομεν τῆς δ' εἰς τοὺς θεοὺς παῤῥησίας ὀλιγωρήσομεν· ἀλλὰ φυλάξασθαι καὶ νομοῦμεν ὁμοίως τούς τε λέγοντας τὰ τοιαῦτα πλημμελεῖν καὶ τοὺς πιστεύοντας αὐτοῖς.

**) Pind. Ol. I. 35. ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά. Ol. IX. 35. ἀπό μοι λόγον τούτον, στόμα' ῥῖψον. ἐπεὶ τό γε λοιδορῆσαι θεοὺς, ἐχθρὰ σοφία, καὶ τὸ καυχᾶσθαι παρὰ καιρὸν μανίαισιν ὑποκρέκει. Μὴ νῦν λαλάγει τὰ τοιαῦτα.

***) Plato Rep. tom. I. 352, Δίκαιοι δέ γ' εἰσίν, ὦ φίλε,

entgegen und falsch seien, zu rütteln begann und die Kritik des gebildeten Verstandes auch an die Götter anzulegen suchte. Sophokles aber ist der Vertheidiger des alten Glaubens, der alten Anschauung, der alten biedern Zeit, jener Zeit, in der man den Sieg bei Marathon der Hilfe des Theseus, den bei Salamis der Hilfe des Aiaciden Ajax beilegte, in welcher Begeisterung mit frommem Glauben verbunden war und die schönsten der ganzen nachherigen Welt als nachahmungswürdig dargestellten Thaten von den Griechen ausgeführt worden waren. Aber trotzdem war er mit Aeschylus in religiöser Beziehung seiner Zeit weit vorangeschritten. Schon Aeschylus hatte hierin gewirkt und reinere Vorstellungen von den Göttern seinem Volke beizubringen gesucht; er hatte mit gewaltigem Ringen nach den Tiefen menschlichen Erkennens eine sittliche Vertiefung der Elementaranschauungen auf dem religiösen Gebiete erstrebt. Nicht ein blindwaltendes Fatum, sondern ein persönlicher Gott leite alles Sterbliche; der Grund alles sittlich Guten sei der Allordner Zeus, die Quelle und der Wahrer der moralischen Weltordnung, und diesem gegenüber sei die Freiheit des menschlichen Willens gewahrt. Der Mensch sei verantwortlich nur für seine Thaten, durch die er, in völliger Freiheit begangen, allein eine tragische Schuld auf sich lade. So führte Aeschylus sein Volk in dieser Bezie-

---

καὶ οἱ θεοί. II. 381. ἀλλὰ μὴν ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει.... ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ. 383. ὅταν τις τοιαῦτα (ψεύδεσθαι τούς θεούς) λέγῃ περὶ θεῶν, χαλεπανοῦμέν τε καὶ χορὸν οὐ δώσομεν· οὐδὲ τοὺς διδασκάλους ἐάσομεν ἐπὶ παιδείᾳ χρῆσθαι τῶν νέων, εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες, θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι καθ' ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπιπλεῖστον οἷόν τε.

hung auf einen höheren Standpunkt; die denkende Vernunft ringt hier um eines der höchsten Güter, um die Emancipation von der blinden Naturnothwendigkeit und sucht dieses grosse Problem, das im Staatsleben in dem demokratischen Athen praktisch durchgeführt war, in der Religion dogmatisch festzustellen. Bei Sophokles erscheint nicht die Vernunft mit ihrem Ringen und Kämpfen um jenes Gut als die Quelle der Erkenntniss der Wahrheit, sondern die innere Lauterheit und Reinheit des Herzens, der innere Sinn, der das Wahre erkennt und empfindet; sein Gemüth ist die Quelle des Wissens, und damit ist demzufolge auch eine reichere und lebendigere Darstellung des Seelenlebens und mehr Lebenswärme verbunden.

Aeschylus und Sophokles ergänzen sich gegenseitig; beide sind begabt mit dem höchsten Grade produktiver Phantasie, beide auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit, sogar über sie hinausgehend; verschieden aber sind sie in der Zeit ihres Wirkens und ganz besonders in der bei ihnen hervortretenden Richtung ihrer Geistesthätigkeit, da bei jenem das vernünftige Denken, bei diesem die Seite des Gemüths in den Vordergrund tritt. Aeschylus musste erst dem Volke eine seiner politischen Freiheit passende Ethik schaffen, um dem Zwecke der Tragödie zu genügen, nämlich den Zwiespalt des einzelnen freihandelnden und für seine Handlung verantwortlichen Menschen mit der Weltordnung zu zeigen. Nur für die frei gethane Handlung ist der Mensch verantwortlich, — anders kann Aeschylus eine sittliche Weltordnung nicht denken, in welcher die Götter heilig und gerecht sein sollen. Sophokles verwerthet die Errungenschaft des Aeschylus im religiösen Gebiete: aber die Betrachtung der Welt ebenso, wie die Kenntniss der alten Mythen musste ihn auf einen höheren Standpunkt in seinen reli-

giösen Anschauungen bringen, als der des Aeschylus war, nach dessen Anschauung sich viele Ueberlieferungen der Mythen, wie viele Leiden im Leben der Menschen nicht erklären lassen, wenn man den Göttern Gerechtigkeit zuerkennen will. Sophokles anerkennt freilich, dass der Mensch für seine freiwillig begangene That einstehen müsse, — aber es gibt auch unfreiwillige Thaten, die dem göttlichen Rechte entgegen sind, und ebenso unverschuldete Leiden. Diese zu erklären ist dem Sophokles nur dadurch möglich, dass er das Walten der Götter nicht zersplittern und sich nur auf die Belohnung und Bestrafung der guten und bösen Thaten der Menschen richten lässt, dass er also eine allgemeine Weltordnung annimmt, in welcher nach dem vorherrschenden Willen und der Weisheit der Götter jeder Mensch sich als ein Glied des Ganzen zu betrachten und so sich mit gläubigem Vertrauen darauf, dass die Götter das den Menschen wahrhaft Gute und Nützliche kennen (cf. Herodot I. 31 über Kleobis und Biton), in diese Weltordnung mit frommem Sinne einzufügen habe. Nur von dieser Ansicht aus lassen sich, wie Dronke in seiner vortrefflichen Schrift schlagend dargethan hat, tragische Persönlichkeiten, wie Philoctet und Oedip., erklären, von denen der erste ganz und gar aller tragischen, nach unserer modernen Aesthetik geforderten Schuld entbehrt und ganz Unverschuldetes leidet, der zweite unfreiwillig gefehlt hat, somit ebenfalls bei ihm von einer tragischen Schuld im vollen Sinne des Wortes nicht die Rede sein kann.

Das Thema der Sophokleischen Dramen ist der Kampf des Menschen mit dem Schicksale, — nicht mit dem Fatum, — mit allen seiner Entwicklung und seinem Glücke feindseligen Gewalten in ihm selbst und in der Welt, — der Kampf, der den Inhalt des Lebens

bildet und der aktiver oder passiver Art ist. Desswegen dringt er tiefer in das Innere des Menschen, schildert das Leben viel individueller. Eine überwältigende Macht übt er desswegen auf die Gemüther aus; sein Hass gegen das Böse, seine Begeisterung für das Gute, sein persönlicher Glaube an eine sittliche Weltordnung durchdringen seine Werke. Indem er das Aeussere der Mythen zu seinen Dramen verwendet, gebraucht er sie nur als Medium, um dem Worte, das in ihm lebt, — und dieses enthält allgemeine sittliche Interessen, — Ausdruck zu verleihen, um dessen Realität und siegreiche Macht im Gegensatze zum Endlichen und Schlechten darzustellen und seinen Mitbürgern anschaulich zu machen. Wenn man auch politische Motive in seinem O. C. und in Aj. zu finden eine gewisse Berechtigung haben mag, so hat doch Sophokles überall mehr die Interessen des inneren Menschen im Auge, seine sittliche Würde, die Herrschaft des sittlichen Geistes in der Welt, das Grauen vor dem Fehlen gegen die sittliche Weltordnung, gegen die Gebote der Götter, kurz gesagt, das Ringen nach einem menschenwürdigen, auf das Göttliche gerichteten Leben. Dieses stellt er dar auf der Grundlage eines allumfassenden Gemüthes; er trägt gleichsam die ganze Welt in seinem Busen und kämpft für die Interessen Aller; diese begleitet er mit einer solchen Wärme und Parteinahme für das, was ihm als höchstes Ziel des Menschen gilt, dass man leicht einsieht, wie es seine Sache ist, für die er kämpft, sein eigentlichstes Lebensinteresse, das mit ihm wächst und sich entfaltet und nach und nach alle besten Stoffe seines Lebens in sich umsetzt. Die Dichtungen des Sophokles sind gleichsam ein geistiger Leib seiner selbst, und wenn wir alle seine Werke noch besässen, würden wir wohl auch aus denselben eine organisch erwachsene und organisch fortschreitende Lebensgeschichte

desselben uns gestalten können, in welchem sein zuletzt geschriebener Oedip. Col., dieses »mollissimum carmen« (Cic. de finib. bonor. et malor. V. 1) ein ebenso an Handlung armes, als psychologisch reiches Stück, den vortrefflichsten Abschluss bildet, eine Poesie des »stillen verklärten Abends, wo Alles noch duftet und blüht, aber dennoch die Krone mit leiser Senkung dem Westen zuneigt, — nicht der schmetternde Gesang eines jubelerfüllten Lebens und Bewegung athmenden sonndurchglühten Morgens, ein Bild himmlischen Seelenfriedens, das Ideal menschlicher Glückseligkeit, wie wir es nur mit des Dichters Lebensbild verbinden können.« Dieses einzige Werk schon zeigt uns die erhabene Persönlichkeit des Sophokles, in welcher, wenn auch nach schweren Kämpfen, Harmonie zwischen Sein und Sollen, zwischen Geist und Materie, ähnlich wie bei Shakespeare, bei Göthe, Schiller und allen grossen Künstlern eingetreten war und edlere und schönere Ansichten über das Wesen der Gottheit in ihnen hervorgerufen hatte, was offenbar nur durch den steten Hinblick auf das menschliche Leben in seiner Ganzheit und auf den Ernst desselben, hinter dem der Tod als stets drohende oder befreiende Macht steht, geschehen konnte. Aus dieser Anschauung, gleichsam der Frucht einer schönen Seele, ersprosst jene Lebensansicht, welche der künstlerischen Ironie zu Grunde liegen muss.

Die künstlerische Ironie eines Dichters hängt von seiner Individualität ab, die auf der Höhe einer bestimmten Lebensanschauung stehen muss. Da aber der einzelne Mensch auch einer bestimmten Zeit, einem bestimmten Volke angehört und an den Ideenkreis desselben gebunden ist, so ist noch eine zweite Quelle der Ironie zu finden in der Weltanschauung seiner Zeit mit ihrem Glauben an die Gottheit. Wenn der Dichter selbst auf dem im 1. Theile dieser Untersuchung angedeuteten Standpunkte über den Erscheinungen der Welt schwebt und mit zufriedenem Blicke an ihnen das Wahre und Ideelle von bloss zufälliger Beigabe trennt und jedem sein Recht angedeihen lässt, um wie viel mehr muss dieses nach der Anschauung eines so gebildeten Volkes, wie die Griechen waren, bei den Göttern der Fall sein? Um wie viel mehr müssen sie als die Begründer und Erhalter der moralischen Weltordnung dem Treiben der Menschen gegenüber ihre Gesetze und ihr Recht wahren? Der Weg, auf dem dieses geschieht, ist die Ironie, und somit zeigt sich diese hier ebenfalls als eine Methode, durch welche die Götter die moralische Weltordnung unter allen Umständen wieder herstellen.

Wo Strafgerechtigkeit herrscht, da muss andrerseits auch die Freiheit vorhanden sein, etwas zu thun und zu lassen, was den Gesetzen der strafenden Macht entgegensteht, was die sittliche Ordnung der Götter angreift und dem Thäter die Vergeltung zuzieht; denn jeder Rechtszustand setzt beiderseits Verhältnisse voraus, welche eine gewisse Gegenseitigkeit an sich tragen und eine bindende Kraft enthalten, so dass ein blindes Schicksal ebensowohl

als der vielfach genannte Neid der Götter aus der griechischen Weltordnung wegfallen und jede Bestrafung durch die Götter ihre Begründung in den Handlungen der Menschen, unverschuldete Leiden aber im Weltenplane der Gottheit finden müssen.

Freilich gab es eine Zeit in der griechischen Entwicklungsgeschichte, wo der Glaube an das Fatum und den Neid feststehender Glaubensartikel war; aber die Zeit milderte diese Anschauung und liess sie zuletzt ganz verschwinden. Um diesen Uebergang kennen zu lernen und obigen Satz zu begründen, betrachten wir zunächst, weil diese beiden Glaubenssätze von dem Fatum und dem Neide der Götter in der religiösen Weltanschauung der Griechen wurzeln,

Die Quelle des Mythus.

Die griechische Weltanschauung hat ihren Ursprung im Mythus, der seine Begründung findet in der eigensten Natur des Menschen, in seiner Vernünftigkeit, und der das Gebilde einer noch reflexionslos waltenden Phantasie ist, wie sie in der Urzeit der Völker unter den Eindrücken des sich offenbarenden Unendlichen und der endlichen Erscheinungen steht. Es ist nicht als ob der Begriff fertig dagewesen wäre und nur ein Gewand nothwendig gehabt hätte, das ihm durch den Mythus verliehen wurde, sondern das Factum war da, und die Phantasie eines jugendlichen Volkes fand bald den treffenden Ausdruck in einem Bilde, das von einem einzelnen ausgesprochen, vielleicht auch, weil die Gesetze des Denkens bei allen Menschen dieselben sind und auch die Phantasie bei der Aehnlichkeit der umgebenden Natur auf gleiche Art wirkt, von vielen gedacht, jedenfalls einmal ausgesprochen von ihnen angenommen war, und so finden wir selbst bei

verschiedenen Völkern Aehnlichkeit der mythischen Personen und der in diesen symbolisch ausgesprochenen Ideen. Vor Allem tritt uns das Bewusstsein der Abhängigkeit von einem höheren Wesen, der Grund aller Religion als Basis des Mythus entgegen. Wo der Mensch Ordnung und Gesetz, einen Vorgang nach bestimmten Normen, eine über seine Macht hinausgehende Kraft sieht, da setzt er eine Persönlichkeit voraus, und nach seiner eigenen Persönlichkeit gibt er derselben eine Gestalt. Der Grieche kennt keine höhere, schönere Gestalt, als die des Menschen, des persönlich bewussten Geistes; also nimmt er diese, und da verschiedene Vorgänge in der Natur stattfinden, das Leben in derselben ein durchaus individuelles ist, so nimmt er für jeden einzelnen Gegenstand einen Gott an, der in denselben wirkt als Neptun, Najade, Oreade etc., und wo gewaltige Prozesse stattfinden, wohl auch einen Kampf der Götter unter einander, wie Kämpfe im Menschenleben vorkommen.

Damit hat die griechische Religion den Charakter einer Naturreligion, deren eigenste Eigenthümlichkeit 1. in der Vielheit der Götter und 2. darin besteht, dass das Göttliche als durch die Natur bestimmt auch dem Endlichen gleichartig, ja nur graduell von jener verschieden und über sie erhaben aufgefasst wird. Die nächste Folge ist, dass, um mit der Gottheit in Verbindung zu treten, der Mensch weder über die ihn umgebende Natur noch über seine eigene Natürlichkeit sich zu erheben braucht, dass er sich mit der Gottheit verwandt fühlt und, da das Natürliche in ihm der Gottheit gegenüber berechtigt erscheint, er, um dieser zu gefallen, keinen Kampf mit seinen Trieben zu bestehen hat, sondern seine religiöse Pflicht vorzugsweise darin besteht, dass er Gott zu Ehren thut, was seiner eigenen Natur angemessen ist (cf. Zeller Philos. der Griechen p. 41).

Die religiöse Vorstellung in ihrer Gesammtheit erscheint nun als die Form, in welcher die Zusammengehörigkeit aller Erscheinungen und das Walten unsichtbarer Kräfte und allgemeiner Gesetze zum Bewusstsein kömmt. Damit ist aber nur der Glaube an eine göttliche Weltregierung gegeben, womit sich das verbindet, dass die sinnlichen Erscheinungen von nichtsinnlichen Ursachen abhängig sind. Weil eben diese nichtsinnlichen Ursachen in den verschiedensten sinnlichen Erscheinungen sich thätig zeigen und der Mensch auf diese letzteren selbst angewiesen ist, sie seiner Phantasie den Stoff geben, so bildet sich der Polytheismus, und zwar wegen der ebengenannten Bestimmung des Göttlichen durch die Natur ein anthropomorphischer, — aber die Einheit des Weltganzen fordert auch eine Einheit der Weltregierung. Die Macht der Götter muss sich auf alle Theile erstrecken, damit der Zusammenhang nicht fehle, und so ist auch im griechischen Polytheismus ein Monotheismus verborgen, wie wir z. B. bei Isokrates Nicocl. cap. 6 sehen, wo gesagt wird, dass die Götter unter der Herrschaft des Zeus stehen, bei Pindar Nem. V. 35, wo Zeus 'αθανάτων βασιλεύς' heisst, (cf. Jules Girard: le sentiment religieux d' Homère à Eschyle etc. Paris 1869). Dieser Gedanke galt auch zur Zeit Homers, sonst würde nicht nach dem Raube der Proserpina die Mutter derselben bei Zeus Recht suchen, nicht der König der Schatten sich nach dem Ausspruche des Zeus richten, es würde nicht Neptun wegen der hochherzigen Entsender des Odysseus den Zeus zu befragen kommen. Demgemäss wird Zeus Odyss. I. 28. πατὴρ ἀνδρῶντε θεῶντε genannt.

Es bildete also die Phantasie des griechischen Volkes den Mythus zu einer Zeit, wo sie noch die einzige vermittelnde Macht war zwischen dem Begriffe und dem Bewusstsein, der Begriff aber gegeben war durch irgend

eine Thatsache, ohne jedoch durch den Verstand schon erfasst werden zu können. Desswegen sagt Welker: ‚Der Gedanke, die Wahrnehmung innerer Gesetze rankt sich, wie eine zarte Pflanze an der Erfahrung aus dem Leben der Menschen als an einer Stütze empor. Die Phantasie ist die Hebamme des Gedankens; die Analogie, das Bild einer gegebenen äusseren Thatsache, muss hinzukommen, um das Wesen eines inneren Verhältnisses aufzuklären, und so bricht erst unter der geschichtlichen Einkleidung der Begriff hervor, tritt in und mit ihr ins Dasein. Solche Urmythen sind das schönste Gewächs auf dem Boden des der Religion sich erschliessenden Gemüthes: denn diese Urerkenntnisse sind die Hauptbedingungen des Geisteslebens einer Nation in einem grossen Reflex seiner ganzen Entwicklung.'

Dieser von der Betrachtung der Welt der Erscheinungen hervorgerufene und von der Phantasie gebildete Mythus nun zeigt sich abhängig von der Bildungsstufe des Volkes und es ist somit die griech. Göttersage auch der Veränderung unterworfen. Wie es nämlich bei jedem Mythus stattfindet, dass im Verlaufe der Zeit die Hülle der Mythen das farbenreiche von der Phantasie ihnen gegebene Gewand, ohne Verständniss des edeln Kernes von der Menge festgehalten wird und das geistige in demselben niedergelegte Eigenthum aus dem Gedächtnisse des Volkes entschwindet, so trat dieses auch im griechischen Mythus ein. Ausserdem änderte sich aber die Anschauung der Griechen von den Göttern desswegen, weil sie eben von dem Bildungsgrade des Volkes abhängig ist; und so musste nach den Perserkriegen bei dem Fortschreiten der Kultur in politischer und künstlerischer Beziehung zwischen der gewonnenen Bildung und dem alten Volksglauben ein Zwiespalt zu Tage treten (Dronke p. 21). Um die gewonnene Bildung wieder mit dem Glauben in Einklang zu bringen,

mussten die Künstler, besonders die Dichter den Werth der Mythen als der Hülle religiöser Ideen darthun, da es ja ihr Beruf mit sich brachte, die Schicksale der Sterblichen in den verschiedenen im Leben vorkommenden Wandlungen einer höheren Weltordnung zu unterordnen und diese selbst in den Ereignissen und Vorkommnissen der Welt zu zeigen. Aber sie mussten bei dem Gebrauche der Mythen auch die Anschauung ihrer Zeit in's Auge fassen und dieselben so verwenden, dass die letztere in ihnen dargestellt erschien; denn nur so konnten diese Mythen auch der geistig vorgeschrittenen Zeit ferner ein nationales Besitzthum sein und bleiben. Davon nun, wie Sophokles diesen Standpunkt festhielt und diese Aufgabe löste, ist auch jene religiöse Ironie, die sich in Oedip. R. zeigt abhängig. Der Punkt aber, welcher die Grundveste der moralischen Weltordnung der Alten war, trifft ihre Anschauung

Von dem Schicksale.

Schiller's Worte ‚des Menschen Thun ist eine Aussaat von Verhängnissen in der Zukunft dunkles Land, den Schicksalsmächten hoffend übergeben‘ enthalten eine tiefe Wahrheit; denn der Erfolg der Handlungen eines Menschen, seine äussere Existenz, sein ganzes Lebensglück ist oft nicht von seinem Willen, nicht von den Einwirkungen anderer Menschen, sondern von Umständen, oft von einer Kette von Ereignissen abhängig, die nicht in seine Berechnung fallen können, und die doch seine Verhältnisse, sein Glück, sein Leben, ja sogar das Schicksal ganzer Staaten zu bestimmen vermögen. Dieses Bewusstsein, wozu der Mensch täglich beim gewöhnlichsten Einblicke in sein und seiner Mitmenschen Leben kommen kann, besonders aber die Erfahrung, dass sein Leben stündlich durch die mannigfachsten Gefahren bedroht ist,

hat auch die Griechen schon in der frühesten Zeit beschäftigt und sie veranlasst, eine Macht als oberste Leiterin aller Verhältnisse zu denken, die ihnen als Quelle der Grundgesetze in der Natur erscheint und an welche sie vermöge der Regelmässigkeit derjenigen Erscheinungen, die sie als Wirkungen eines Gottes denken, die Götter selbst gebunden glauben. Es bildete sich also diese Anschauung, wie überhaupt der Mythus der Griechen, in Folge gegebener Thatsachen, die dem unbefangenen Menschen im Leben aufstiessen und für die man eine Erklärung suchte; sie ging somit aus dem Bedürfnisse der Menschennatur hervor, wobei allerdings noch zu beachten ist, mit welchem Geistesvermögen der Mensch diese Macht zu erforschen und darzustellen sucht und dass dieselbe sich auch mit Nothwendigkeit aus den Grundanschauungen des Volkes über die Entstehung der persönlich bewussten griechischen Götterwelt ergab.

Wenn nun dieses für die unabänderlichen Ereignisse in der Natur und im menschlichen Leben gilt, so musste andererseits wegen der anthropomorphischen Anschauung von den Göttern, die dem Griechen nur graduell über seiner Persönlichkeit erhaben schienen, begabt mit den sittlichen Gebrechen seiner eigenen Persönlichkeit, ihm eine feste Basis für den Bestand des Rechtsbewusstseins, der moralischen Weltordnung nothwendig scheinen, und diese musste als über der Macht der einzelnen Götter stehend gedacht werden[1]).

---

[1]) cf. Wachsmuths hellenische Alterthumskunde 2. Aufl. II. p. 443: „Die Ahnung eines höchsten Wesens als Quelle der Grundgesetze in der Natur der Dinge, musste aus dem natürlich bedingten Gesetze des Gegensatzes aufsteigen, nachdem der Willkür, der Laune in dem Walten der olympischen Götter ungemessener Raum gegeben worden war, und diese Ahnung ist von den homerischen Gedichten anerkennbar: eine obwaltende Macht steht als Schicksalsnothwendigkeit, Aisa oder Moira, im Hintergrunde hinter dem Thun der Götter, das wie bei den Menschen oft durch Aufwallungen der Lust und Unlust durch Leidenschaft und Eindrücke des Augenblickes bestimmt wird.

Diese Macht nun, welche sich zunächst auf den dem Menschen als solchem eigenen Antheil an der Sterblichkeit bezieht, ist die Moira, eine Vorstellung der Griechen, welche die gelehrtesten Männer aller Zeiten in hohem Grade beschäftigt hat, und derentwillen Buterweck in seiner Aesth. p. 410 den Ausspruch that: ‚unabhängig von allen Religionsmeinungen findet sich der Mensch im Conflict mit dem Unvermeidlichen, immer auf dem Punkte, wohin ihn die griechische Tragödie stellt, das Unvermeidliche sei Vorsehung oder blindes Schicksal.‘ Desswegen sind auch über dieselbe die verschiedensten Ansichten gangbar geworden, indem die Einen zur Erkläruug ihres Wesens ihre Zuflucht nahmen zu der Neigung der Menschen, über die unglücklichen Folgen eigener Verschuldung dadurch hinwegzukommen, dass sie diese der Nothwendigkeit zuschrieben [1]), Andere die Vorstellung vom Fatum als ein Expediens fassen, womit die Götter entschuldigt werden sollen, wenn sie den Menschen die Erfüllung ihrer Bitte nicht gewähren oder ein Versprechen nicht halten wollen (Benjamin Constant de la religion III. p. 388) Andere wieder suchen hier für sich ein Explicans, um bei dem Polytheismus, der einmal als Thatsache bei den Griechen existirt, den monotheistischen

[1]) cf. Gellius n.: Att. VI. 2., wo Klytaimnestra unter die nocentes & audaces gezählt wird, qui cum in culpa et maleficio revicti sunt, perfugiunt ad fati necessitatem, tanquam in fani asylum et quæ pessime fecerunt, ea non suæ temeritati sed fato esse attribuenda dicunt, offenbar ist hier eine Beziehung auf Aeschyl. Choeph. v. 908: ἡ μοῖρα τούτων, ὦ τέκνον, παραιτία. cf. Dœllinger ‚Heidenthum u. Judenthum‘ p. 266 und Shakesp.: König Lear Act I. Sc. 2: Das ist die köstlichste Alfanzerei dieser Welt, dass wir, wenn wir am Glück krank sind, was oft nur Ueberdruss an unserem eigenen Wohlbehagen ist, alsdann Sonne, Mond und Sternen die Schuld unserer Unfälle beimessen, just als wären wir Schurken nach den Gesetzen der Nothwendigkeit . . . . ; ja, was wir übles nur gethan haben, das muss durch eine göttliche Nöthigung in uns zu Stande gekommen sein.

Zug des Griechenvolkes zu erklären (Nägelsbach in seiner nachhomerischen Theolog. p. 142., Preller griech. Mythol. I. p. 327), indem hier der persönlichen Macht des Zeus eine unpersönliche in der starren Naturnothwendigkeit des Schicksals, dem selbst die Götter unterworfen seien, gegenübergestellt wird, als ob nicht die Phantasie, sondern der Verstand die Götter der Griechen geschaffen hätte. Diese drei Auffassungen dürften sich als unrichtig herausstellen, 1) wenn man erkennt, dass die Vorstellung von der Moira, wie sie sich bei den Griechen bildete, hervorging aus dem Wesen des Menschen und seinem Bestreben, die unabänderliche Gesetzmässigkeit in der Natur und im Menschenleben zu erfassen, und 2) wenn man die Geschichte der griechischen Götterlehre näher betrachtet; denn psychologisch sowohl, als historisch lässt sich diese Vorstellung erklären.

Indessen wird es vorerst nothwendig sein, die verschiedenen Ansichten über die Stellung des Fatums zu betrachten und dann sein ursprüngliches Wesen in's Auge zu fassen.

Das Schicksal kann in seinem Verhältniss zu den Göttern, und zwar zu dem obersten derselben, zu Zeus so gedacht werden, dass es als die regierende Macht und die Götter als ihm untergeordnet, als Diener desselben entweder mit keinem oder mit einem sehr geringen Wirkungskreise vollständig freier Wirksamkeit erscheinen. Nach der ersteren Seite hin neigt Albert de Jongh ‚de Herodoti philosophia'. 1833. p. 27: ‚apud Graecos imprimis haec sententia (quae est de Fato) ad vitae tristitiam valuit, unde in tragoediis ita demonstratur, ut ipsum fere sensum tragicum continere videatur'. Nachdem Jongh aus der bekannten Stelle bei Herod: τήν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά'εςτιν ἀποφυγέειν καὶ θεῷ herausgefunden hat, dass das ganze Gewicht des Fatums nicht allein auf den

Menschen, sondern auch auf den Göttern laste, so dass eine absolute Unterordnung der Götter unter das Fatum die richtige Folge war, kömmt er dennoch p. 80 auf den Satz: ‚ceterum ut apud Homerum, Tragicos, Graecos universe scriptores, sic apud Herodotum modo fatum modo Jupiter summam rerum tenet‘. Indessen hat ja bei den Tragikern das Schicksal schon eine ethische Bedeutung erhalten und ist in den Begriff von νέμεσις übergegangen, und bei Herodot liegt dasselbe zu Grunde, obgleich Döllinger l. l. p. 246 aus demselben herausfindet, dass zur Zeit der Perserkriege die Schicksalsidee in der griechischen Anschauung wieder mehr hervorgetreten sei, während doch auf der Forderung der Gerechtigkeit und der göttlichen Vergeltung die ganze Geschichte Herodots aufgebaut ist.

Nach der andern Seite hin lenkt Hoffmeister in seiner Schrift ‚sittlichreligiöse Lebensansicht des Herodot‘, 1832, p. 12. Derselbe findet, dass das Leben der dem Schicksale untergeordneten Götter sich innerhalb eines von Ewigkeit her festgesetzten Kreises bewege und dass es eben, weil beschränkt, auch unvollständig und nicht aller Güter theilhaftig sei. Nur im grossen Ganzen lenke es den Lauf des Menschenlebens, bringe grosses jähes Unglück, besonders herben Tod; das Amt der Götter dagegen sei ein dreifaches: ‚sie schmücken den Menschen mit Glück und Genuss im Gegensatze zu der mehr feindseligen Gewalt des Schicksals, sie seien Vollstrecker des Schicksales im Leben der Menschen und bringen auch kleinere Unfälle über denselben‘. Aber wer möchte, wie Hoffmeister meint, den Verlust des Sohnes durch einen Gott (θεοῦ νέμεσις Herod. I. 35) für ein kleines Unglück halten? Und abgesehen davon muss auch das Leben des kleinen Sohnes consequenterweise von der Moira abhängig sein. In dem so häufig bei Herodot gebrauchten Ausdruck θεός findet Hoffmeister p. 12, 13 das

Schicksal und p. 25 ist er in einem seltsamen Widerspruch befangen. Nachdem er die Geschichte des Polycrates und des Crœsus erwähnt hat, kömmt er auf das menschliche Glück zu sprechen, das nur εὐτυχία, nicht ὄλβος sein könne. Die hier sich zeigende Mangelhaftigkeit nennt er ein Gesetz der Moira: ‚nach der Schicksalsbestimmung nämlich muss im menschlichen Leben Glück und Unglück wechseln, und keines darf übermüthig heranwachsen oder ausschliesslich werden. Wer daher in einem unmässigen, ununterbrochenen Glücke lebt und dadurch hochmüthig sich überhebend über der Menschheit Schranke hinüberschweift, von dem ist vorauszusehen, dass ihn im Auftrage des Schicksales die Gottheit in dem Masse tief stürzen werde, als er früher hoch stand, damit das Gleichgewicht zwischen Glück und Unglück wieder hergestellt werde‘. Wenn nun, wie Hoffmeister p. 4 behauptet, das Verhängniss keine persönliche Gottheit, und was sie über die Menschen verhängt, unabwendbar ist, so muss sie sich auch nicht durch die Demuth oder den Hochmuth der Menschen zum Einschreiten gegen den Menschen bewegen lassen; denn dieses Bewegenlassen setzt Ueberlegung voraus, und damit muss sie eine Persönlichkeit sein, unter welcher man aber vernünftigerweise nicht jene starre, einem jeden Menschen schon bei seiner Geburt sein Loos zumessende Macht, sondern die Götter selbst zu verstehen haben kann. Auch die Vertheilung von Glück und Unglück (cf. Herod. I. 5. 307. II. 160. VII. 203 etc.) ist eine weise Einrichtung, welche nur der Gottheit zukommen kann. Und wenn Hoffmeister p. 28 es als ein von der Moira ausgegangenes Gesetz ansieht, dass Glück und Unglück im Leben abwechseln und jedem Menschen davon sein richtiger Antheil zugemessen werde, dass dieses aber geschehe, den Göttern aufgetragen sei, so ist nicht erklärbar, warum er dieses Gesetz, wenigstens was den

Herodot betrifft, nicht in die Natur der Gottheit selbst verlegte.

Im Gegensatz zu den beiden vorgenannten Erklärern, welche das Fatum als einmal vorhanden ansehen, leitet Dœllinger diese Anschauung von dem fatalistischen Zuge her, der allen Naturreligionen, weil auf der Vergötterung der Naturwesen beruhend, zu Grunde liegen muss; aber er findet bei vollerer anthropomorphischer Entwicklung der Götter einen Fortschritt in dieser Anschauung wahrnehmbar, indem das Prinzip der freien Selbstbestimmung immer mehr das naturalistische Fatum überwinde und bei den Tragikern einen rein ethischen Charakter annehme. Bei der Geschichte Apollod. II. 417, wo Zeus entgegenstehende Satzungen des Schicksales miteinander ausgleicht, sagt er l. l. p. 265. ‚Zeus verhalte sich da, wie das beseelende Element zu dem geist- und bewusstlosen Schicksalsstoff; er vollziehe und gestalte im Einzelnen die Fügungen der allwaltenden Moira‘, ganz ähnlich der Stelle aus Solgers Schriften II. p. 698: ‚Das Schicksal und die allgemeine Naturmacht ist gleichsam der ewige Stoff, den Zeus in die Wirklichkeit und Besonderheit bearbeitet; ohne ihn wäre jenes nur dunkle seelenlose Nothwendigkeit, und daher alle die Widersprüche‘. Damit aber ist die Stellung des Schicksals zu den Göttern vollständig geändert, es ist der Gottheit untergeordnet. Derselben Anschauung schliesst sich auch Preller an, obgleich er (l. l. p. 327) in dem Schicksal einen Ersatz für das Postulat einer letzten und höchsten Einheit findet, indem er (l. l. p. 324) sagt: ‚Im Allgemeinen wird man annehmen dürfen, dass die Griechen, d. h. die Dichter der epischen Mythologie sich das Schicksal als das oberste Naturgesetz und die Götter als dessen willige Vollstrecker dachten, aber so, dass die Ausführung der Schicksalsschlüsse von ihnen abhing, schon desshalb, weil es gegen

die Natur des Schicksales ist, persönlich einzugreifen'. Im Gegensatze dazu kennt Hettinger (Apologie des Christenthums II. 2. p. 792) nur das Schicksal, ohne eine Aenderung dieser Anschauung in Folge der fortschreitenden Bildung bei den Alten zu finden, und sieht den Grund zu dieser Anschauung darin, dass, weil dem Griechen das Göttliche nur Wirkungen, Erscheinungen und Kräfte der Natur sind, die Götter unter dem blinden Walten des Naturlebens stehen (l. l. II. 2. p. 776), eine Anschauung, die zu allgemein ist und jedenfalls nicht für alle Zeiten des Griechenthums passt, das auch in religiöser Beziehung sich einer Fortbildung fähig bewies. Schuler endlich in seiner Schrift ‚über Herodots Vorstellung vom Neide der Götter' 1869 p. 7. ordnet ebenfalls der Schicksalsmacht die Götter unter, jedoch so, dass er hierin bei Herodot schon das Schwankende in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Schicksale und Zeus in den Vordergrund stellt und bei diesem Schriftsteller wenn auch nicht ganz, so doch theilweise den Drang zur monotheistischen Anschauung durchbrechen sieht, durch den allerdings der Glaube an das Fatum, wie an den Neid der Götter hätte zurückgedrängt werden sollen.

Indessen nicht allein in der neuesten Zeit war das Schicksal der Alten Gegenstand der Forschung und Untersuchung, sondern auch schon bei den Griechen und Römern wurde diese Frage vielfach erörtert. In der Anmerkung 6 bei Blümler ‚über die Idee des Schicksals in den Tragödien des Aeschylus', 1814. p. 119, heisst es, dass die dreifache Zahl der Moiren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bedeute, wobei sich der Verfasser auf Aristotel. de mundo bei Joh Stob. p. 190 beruft; und in Böttigers Kunstmythologie p. 99 ist von der Fabel des Armeniers Pamphilus bei Plato de rep. X. 617 (ed. Steph.) gesprochen, wo die Moiren als die Töchter der Nothwendigkeit den

Seelen die Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit mittheilen. Allerdings heisst es in der Uebersetzung des Aristotel. Werkes bei Apul: ‚de mundo‘ sub fin: ‚sed tria fata sunt, numerus cum ratione temporis faciens, si potestatem earum ad ejusdem similitudinem temporis referas. Nam quod in fuso perfectum est, præteriti temporis speciem habet, et quod torquetur in digitis, momenti præsentis indicat spatia, et quod nondum collo tractum est subactumque cura digitorum, id futuri et consequentis sæculi posteriora videtur ostendere. Haec illius conditio ex nominum eorundem proprietate contingit, ut sit Atropos præteriti temporis fatum, Lachesis a fine cognominata, quod etiam illis, quae futura sunt, finem suum dederit Deus; Clotho praesentis temporis habet curam, ut ipsis actionibus suadeat, ne cura sollers rebus omnibus desit. Ein Analogon für diese Auffassung gibt, dass in der altnordischen Mythologie die Nornen ähnlich aufgefasst werden, und zwar Urdhr als die Göttin der Vergangenheit, Narhandi als die der Gegenwart, und Sculd als die der Zukunft. Damit wäre die Ursache zur Annahme einer so drohenden unpersönlichen Macht nichts Anderes als der Umstand, dass die Zeit, wie sie Alles bringt, auch Alles wieder oft langsam, oft plötzlich hinwegnimmt. Dieses geschieht freilich durch, oder vielmehr in der Zeit; allein desswegen sind die Parcen noch nicht die Personificationen der getheilten Zeit. Die Zeit selbst besteht in dem Nacheinander der verschiedenen Lebensmomente, und desswegen fasst Cic. de divin. 53 das Fatum auf als das Nacheinander in der Reihenfolge der Ereignisse, in welcher eines die Ursache des anderen ist (εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque rerum, cum causæ causa nexa rem ex se gignat: ea est ex omni aeternitate fluens veritas aeterna), jedoch so, dass dasselbe wieder als die ewige Ursache der Dinge (causa aeterna rerum) für die

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheint (cur et ea, que praeterierunt, facta sunt, quae instant, fiant et quae sequantur, futura sint).

Als diese Ursache fasst es auch Plato bei Joh. Stob. auf: λόγον ἀΐδιον τὴν οὐςίαν τῆς εἱμαρμένης κὰι νόμον ἀΐδιον τῆς τοῦ παντὸς φύςεως, wornach jene Ordnung und jene Ursache ihre Begründung hat in dem ewigen Gesetze des All, und dieses Gesetz die Wesenheit des Fatums ausmacht. Die Zeit ist nur eine der Erscheinungsformen der Dinge; das Fatum dagegen ist nach dem Gesagten die unpersönliche Ursache des Erscheinens derselben, von welcher sich die Griechen keine klare Vorstellung zu machen vermochten. Beide stehen somit in einem innigen Verhältnisse zu einander, und so erklärt sich, dass an dem Jupiterbilde in Megara (Paus. I. 4. 3) neben den Horen die Parcen, ebenso an den Bildern des Zeus und des Apollo in Delphi, die den Beinamen ,Μοιραγέτης' tragen, (Paus. X. 24 p. 234) dieselben erscheinen. Aehnlich waren im Haine der Ceres in Arcadien am Περίβολος Marmorreliefs, auf denen mit den Parcen der Zeus ἐπίκληςιν ,Μοιραγέτης' abgebildet war (Paus. VII. 37. p. 465 Boettiger Kunstmyth. p. 100). Ausser der obigen Stelle bei Stob. theilt eine andere Nemesius mit, nach welcher Plato das Wort ,εἱμαρμένη' nach zwei Richtungen hin gebrauchte: κατ' οὐςίαν und κατ' ἐνέργειαν. Κατ' οὐςίανμὲν τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν, κατ' ενέργειαν δὲ θεῖον νόμον 'απαράβατον δι αἰτίαν ἀναπόδραςτον. Καλεῖ δὲ τοῦτον δεςμὸν ἀδράςτειαν. Οὗτος δὲ δεδόθη παρὰ τοῦ πρώτου καὶ ἀνωτάτου θεοῦ τοῦ παντὸς ψυχῇ εἰς διακόςμηςιν τῶν ὅλων, κατ' ὅν διέξαγε τὰ γιγνόμενα. ταύτην δὲ τὴν κατ' ἐνέργειαν εἱμαρμένην καὶ κατὰ τὴν πρόνοιαν λέγει. Ἀπὸ γοῦν τῆς προνόιας ἐμπεριέχεται τὴν εἱμαρμένην. Πᾶν γοῦν τὸ κατ' εἱμαρμένην καὶ κατὰ πρόνοιαν γίγνεται. οὐ μὲν πᾶν τὸ κατὰ πρὸνοιαν καὶ κατ' εἱμαρμένην εἶναί. Aehnlich Plutarch: περὶεἱμαρ-

μέμης cp. 1, wornach unter εἱμαρμένη κατ' οὐςίαν zu verstehen ist: cύμπαςα ἡ τοῦ κόςμου ψυχή, und Cap. 4, ὅτι δὲ καὶ ἡ εἱμαρμένη τοιοῦτον τυγχάνει ὄν, ἔκ τε τῆς οὐςίας ἀυτῆς καὶ ἐκ τῆς προςηγορίας δῆλον. Εἱμαρμένητε γὰρ προςαγορεύεται ὡς ἄν εἰρομένη τις, δεςμὸς δὲ καὶ νόμος ὑπάρχει τῷ τὰ ἀκόλουθα τοῖς γιγνομένοις πολιτικῶς διατετάχθαι, ganz übereinstimmend mit Cic. de divinat. Dieses Gesetz, nach welchem die Ereignisse im Menschenleben vorgehen, ist ferner bei Heraclit (Plut. Plac. I. 27.) aufgefasst als λόγος ὁ διὰ οὐςίας τοῦ παντὸς διήκων, αὕτη δ' ἐςτὶν τὸ ἀιθήριον cῶμα, cπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέςεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης, u. hält auch Zeller in seiner Geschichte der gr. Philos p. 553 (3 Afl.) die εἱμαρμένη für den λόγος, der den Stoff der Welt, das ἀιθήριον cῶμα durchdringe. Hierher sind noch zu ziehen die Stellen aus Plato legg: X. 664 und 675, nach welchen die Urkraft aller Bewegung, und damit auch das ursprünglichste aller Dinge, die Seele, jene platonische Weltseele ist, welche ganz und gar mit der ebengenannten ψυχὴ τοῦ παντός, und mit der Definit. des Fatums von Chrysippus: τὴν οὐςίαν εἱμαρμένης τάξιν τοῦ παντὸς διοικητικὴν übereinstimmt.

Daraus geht für uns hervor, dass wir 1. unter Fatum das von der Gottheit bestimmte Gesetz zu verstehen haben, in wiefern die Gottheit es durch ihr freies Wirken im Leben der Menschen manifestirt und welches von der göttlichen Fürsorge, der πρόνοια, abhängig ist: εἱμαρμένη κατ' ἐνέργειαν, und 2. dass die εἱμαρμένη κατ' οὐςίαν um die es sich eigentlich hier handelt, ihren Ursprung ebenfalls von] der Gottheit hat. Da sich aber diese nach Massgabe der Natur der Dinge gestaltet, welche diesen die Gottheit gegeben hat, so ist jedes einzelne Wesen von diesem in dasselbe gelegte Gesetz seiner Existenz abhängig, es ist an seine Wesenheit gebunden, wie auch die Götter an ihre Wesenheit gebunden sind

deren sie sich nicht entäussern können, ohne ihr eigenes Ich aufzugeben. Insofern sind allerdings auch die Götter dem Fatum unterworfen, d. h. sie sind an ihre eigene Wesenheit gebunden und so auch an die von ihnen selbst gegebenen Gesetze; damit aber besteht auch nicht mehr das Fatum als selbstständige Macht, da es ja von den Göttern ausgegangen ist. So fasst es auch Runge (Herodot's Verhältniss zum griechischen Volksglauben p. 19): ‚Der Vorausbestimmung der menschlichen Geschicke liegt die Idee zu Grunde, dass sie nicht nach Zufall noch nach Willkür, sondern nach festen Gesetzen vor sich gehen; hat nun die Gottheit diese Gesetze geordnet, so ist es vollkommen begründet, dass sie diese Ordnung nicht aufhebt, und wenn diese Ordnung, als von ihr ausgegangen, nicht ausser ihr steht, sondern in beständiger Beziehung zu ihr, so mag sie auch der selbstgesetzten Schranke sich unterwerfen, deren Aufhebung zwar nicht eine äussere, wohl aber eine innere Unmöglichkeit entgegensteht‘. Aehnlich findet Ditges (de fati apud Herodotum ratione p. 16) ein von dem Willen der Götter bestimmtes Gesetz im Schicksal: ‚hautquaquam leges aut necessitates quasdam aliunde sibi impositas sequuntur dii, sed ab ipsis profectas et ex sua ipsorum natura haustas. Sunt igitur sanctissimae quaedam et aeternae leges, quae vel ipsis diis sequendae sunt. Sed his ipsis legibus deorum natura et divina illa vis efficitur, quae Herodoto auctore dici possit τὸ θεῖον. Ebenso sieht Lübker (die Sophokl. Theologie u. Ethik I. p. 53) das Schicksal als das Ergebniss eines unumstösslichen Rathschlusses der Götter an, und Dronke erkennt in demselben den ewigen, nie wankenden Rathschluss des Zeus (p. 9); Zeus ist es, der das Geschick nach uralten Satzungen lenkt (p. 13). Wir haben also unter der Schicksalsmacht den Ausdruck für die von der Gottheit in die Welt und die Erscheinungen des Lebens

gelegte Gesetzmässigkeit; sie kann nie zur vollen Persönlichkeit gelangen und ist, weil sie das Nothwendige nicht aus freier Wahl thut, nicht frei, sonst wäre sie Zeus selbst (cf. Döllinger l. l. p. 264). Dieselbe Weltordnung, als wirksame Kraft gedacht, heisst die weltregierende Weisheit und wurde als solche auch schon von den Alten anerkannt (cf. Zeller p. 553. Frag. 44 b. Diog. IX. 1. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν, 'επίστασθαι γνώμην ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων), als Zeus oder die Gottheit (Frg. 11. b. Clem. Strom. V. 604 A . ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει κὰι οὐκ ἐθέλει, Ζενὸς οὔνομα); und Aristoteles bei Joh. Stob. p. 188 hält die Begriffe ἀνάγκη, εἱμαρμένη, πεπρωμένη, μοῖρα, νέμεσις, 'Αδράστεια und αἶσα für gleichbedeutend mit dem Begriffe der Gottheit: πάντα ταῦτά ἐστιν ὀυκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός.

Wenn auch diese Anschauung gebildeter Griechen über das Fatum den Vorstellungen des gemeinen Volkes widersprach, so ist doch der Gegenstand ihrer Vorstellung derselbe, und es ist desswegen hier nicht überflüssig, sondern sogar nothwendig jene kennen zu lernen, theils um die Widersprüche, welche in den Schriften der Griechen in Folge der Schicksalsidee sich zeigen, nach Möglichkeit lösen zu können, theils weil im sog. Volksglauben die Idee nie rein, sondern stets mit den sinnlichen Auswüchsen der Unbildung, oft der Rohheit getrübt erscheint.*) Die Kenntniss des Wesens des Fatums führt zur Frage nach der Entstehungsart dieser Anschauung.

Psychologische Erklärung der Schicksalsidee.

Zwei Wege gibt es, auf denen der Mensch seinem Bedürfnisse gemäss das Göttliche zu erfassen und vermöge

*) wesswegen Vergil mil Recht sagt Aen. IX 185: sua cuique deus fit dira libido".

seiner Natur hierin zum Ziele zu gelangen sucht, entweder mit dem Verstande oder mit dem Gefühle. Um mittelst des ersteren die in den Einzeldingen herrschende Macht darzustellen, wirkt die Phantasie, indem sie Gott und Natur, die sich disparat gegenüberstehen, erstere als gedacht, letztere als geschaut durch Allegorie miteinander verknüpft, und zwar in der Weise, dass dadurch beide eine für den Menschen erfassbare Realität gewinnen; denn dadurch wird die Natur zum Begriffe, Gott zum Bilde. Hier wird beides concret gefasst. So entstand der Mythus der Alten. Aber es sucht der Mensch auch auf dem Wege des Gefühles die Gottheit zu erfassen und geht dabei den umgekehrten Weg, durch den die zwischen Gottheit und Menschheit liegende Kluft nicht nur nicht ausgefüllt wird, sondern sich noch erweitert; denn er führt nicht zu klarer Anschauung, sondern er bleibt dunkel, verschlossen, weil das, was das Gefühl zu erfassen sucht, selbst eine incommensurable Grösse ist und aller Gestaltung, selbst der Phantasie sich entzieht. Eine solche der klaren Anschauung sich entziehende Grösse ist jene den Menschen stets bedrohende Macht, von der er sich in all' seinem Thun abhängig, der gegenüber er sich unfrei, ohnmächtig fühlt, der er keine Attribute geben kann, und die ihm nur als verderblich und zerstörend erscheint. Sie erweist sich als ein unabänderlich bestimmtes Gesetz, dem er auch mit der grössten Kraftanstrengung nicht entgegentreten, das er nicht von sich abwenden kann, das er ruhig gewähren lassen muss Vor Allem stellt sie die Naturnothwendigkeit in Betreff der Lebensdauer dar (Hom. Od. VII 196: ἔνθα δ'έπειτα πέισεται, ᾅσσα οἱ Αἶσα κατὰ Κλῶές τι βαρεῖαι γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ. cf. Boettig. Ideen zur Kunstgeschichte p. 97). Diese Naturnothwendigkeit, die dem Menschen eine verschleierte Zukunft bietet, ihn stündlich bedroht, die er

nicht mit den Sinnen wahrnehmen kann und die nach unabänderlichen Gesetzen denselben trifft, lässt sich als jene dunkle Macht nicht in einem Bilde darstellen und ebensowenig mit dem Verstande begreifen; desswegen sucht man sie durch das Gefühl zu erfassen und kömmt so zu der Vorstellung einer dunkeln unpersönlichen Gewalt, als welche sie uns bei Homer erscheint. Dieser Gewalt sieht der Mensch nicht allein sich und die Menschenwelt, sondern Alles, was ist, unterworfen, und so setzt er sie selbst über die bewusste, persönliche Götterwelt, an deren Spitze Zeus steht und die die Phantasie des Menschen auf schon angegebene Weise geschaffen hat. Was uns unmöglich scheint, die oberste Weltordnung, das höchste Gesetz nicht als eine Persönlichkeit zu denken, das war den Griechen nicht unmöglich (cf. Zeller Gesch. d. gr. Philos. II, p. 313), da es sich ja uns als eine Thatsache darstellt. Die Phantasie erfasst stets eine vollendete Thatsache, die sich an die Gegenstände der Natur knüpft; aber was der Mensch nicht mit den Sinnen wahrnehmen kann, was er nur fürchten muss, das ist kein Gegenstand für seine Phantasie, und so kommt er zur Vorstellung der starren Naturnothwendigkeit, die über den persönlich bewussten Göttern steht. Während also Götter zu haben ein Bedürfniss des Herzens ist, damit er an ihnen Lenker und Vorbilder seines Lebens, Belehrer, Warner, Strafer habe (cf. Schömann zu Aeschyl. gefesselt. Prometheus p. 98), so hat er im Schicksale die dunkle, unerbittliche Naturgewalt, die er, um sie in ihrer universellen Grösse aufzufassen, weder mit dem Verstande begreifen, noch mit der Phantasie in einem Bilde darstellen kann und so durch das Gefühl zu erfassen sucht, getrennt von Zeus und der ganzen Götterwelt. Dass somit nicht die höchste Gewalt dem obersten der Götter, Zeus, zukomme, diese Anschauung hat im Vorhergehenden

theilweise ihre Begründung, theilweise geht sie aber auch aus der

historischen Erklärung der Schicksalsidee

hervor, indem dieselbe, wie Preller (Pauly's Realencyclop. der klass. Alterthumswissensch. II. p 430) sagt, in der kosmogonischen Grundansicht des griechischen Glaubens, begründet ist: ‚Das Schicksal ist der allgemeine Hintergrund, gleichsam die abstracte Folie der lebendig beweglichen Götter und Heroenwelt des hellenischen Glaubens, der seiner Natur nach dieser Unterlage nie völlig entrathen, über das Schwanken zwischen der göttlichen Weltregierung und der Alles bestimmenden und regierenden Naturnothwendigkeit niemals völlig herauskommen konnte.'

Der Grieche erkannte das Göttliche in der Natur, wie die anderen Völker des Alterthums. Aber die Natur selbst ist ihm die Gottheit (cf. Hettinger Apol. d. Christthms. II. 2. p. 776), und diese geht alle Stadien und Stufen der Bildung durch. Das Göttliche erscheint am Firmament, im verzehrenden Feuer, im Wasser, in der Erde, im Winde, — der Gegenstand selbst wird dem Menschen zur Gottheit. Die Natur zeigt sich hier höchstens schon als ein lebendiges Wesen, als ein Prozess des Entstehens und Vergehens, als ein reger Wechsellauf, der nach bestimmten Gesetzen vor sich geht und sich in verschiedene Lebensmomente abtheilt. Diese werden personificirt, aber diese Personificationen sind s u b s t a n t i e l l n o c h a n d i e N a t u r g e b u n d e n (cf. Koechly Einleitg. zu Euripid. Iphig. Taur. p. 54) und erscheinen desshalb noch nicht in voller menschlicher Gestalt, wie z. B. unter den Gottheiten der Aegypter Jupiter-Amun den Kopf eines Widders (Herod. II. 24, 42, 43, 83), Hermes-Anubis den eines Hundes, Minerva-Neith den eines Löwen, Helios-Phre den eines Sperbers hat.

Ist der Mensch durch seine eigene Natur gezwungen, im Symbole und Mythus (Allegorie) seine Armuth und seinen Reichthum im Wissen zum vollen Bewusstsein zu bingen, so sehen wir, dass er selbst noch nicht über das natürliche Leben erhaben ist; seine Religion ist noch die eines Kindes. Auch dem Religionssysteme der Griechen liegt die Natur als etwas Wirkliches, als eine Gottheit zu Grunde: der Aether ist Zeus, die untere Luft Here, das Meer Poseidon. Das Sein und Leben dieser Wesen war an die allgemeine Natur gebunden, es war ein integrirender Theil des harmonischen Weltganzen. Aber der Grieche blieb hier nicht stehen, wie der Aegypter, der Orientale; er sehnte sich nach Innen, sobald sich ein freies geschichtliches Leben zu bilden begann

Auch Menschenopfer finden wir in den ältesten Zeiten bei den Griechen, mit denen die handelspolitischen fanatischen Phönizier jedes Land am Meere, jede Insel, wohin sie kamen, z B. Rhodos, Chios, Creta, befleckten. Beweis dafür ist das Opfer, das dem Minotaurus musste entrichtet werden (cf. Böttiger's Kunstmythol. I. 360), der Stier des Phalaris (Pind. Pyth. I. 85. Pythocl. ap. Clem. Al. Protrept. p. 12. Porphyr. abst. 2. 54), das Opfer der Artemis Ταυροπόλος (Koechly l l. p. 22. Anmerk. 10), welche alle an den orientalischen Dienst des Sonnengottes und der Mondgöttin, des Baal und der Astarte (cf, Altes Test Könige II, 23. 4*) erinnern. Der Naturgott bleibt immer ein düsteres, verhülltes dunkles Wesen, und war er selbst der Gott der Fruchtbarkeit, so war er doch wild, böse; die Erstlingsfrüchte, selbst Kinder mussten ihm geopfert werden. Er enthält die schonungslos vernichtende Macht des Elementes, dessen zerstörendes Walten im Mythus durch die Herrschaft des Kronos bezeichnet ist: „und ein blutig Jugendopfer ward sie (Andromeda) für die Stadt;

*) אֲשֵׁרָה als nomen proprium, nicht als appellat zu nehmen.

denn Barbarenbrauch ist es von Alters her, dem Kronos Menschenopfer darzubringen' (Sophokl. fragt 122). Theseus ist es, der, als Gründer der Gesetze in Attica mit dem Kulte eines Heros verehrt, dem barbarischen Molochsdienste ein Ende machte und den Sieg attischer Humanität über denselben darstellt. Hier ist das Griechenthum über die Anschauung von den Gottheiten als bloss rohen Naturgewalten fortgeschritten, und diesem Fortschritte gemäss suchte er von den Göttern sich ein entsprechendes Bild zu schaffen.

Wenn der Grieche nun alle Formen der Natur durchlief, so fand er nichts, was der menschlichen Gestalt gleichkam: sie schien ihm das unbedingt Schönste, ja das Schöne selbst; eine gleiche Gestalt hat die Natur nicht, sie musste dem Griechen eine göttliche sein, im Kreise der Natur sogar das Göttlichste. Sie ist aber auch geistige Schönheit, Ausdruck einer geistig freien Persönlichkeit, das höchste, reinste Symbol des Geistes selbst, der sichtbar gewordene Geist. Die unmittelbare und doch so verständliche Sprache des Auges musste ihm höher sein, als selbst der Blick der Sonne. So musste dem Griechen die Natur erscheinen, um zur Personification des Göttlichen die volle menschliche Gestalt zu gebrauchen. Der Inder, der Aegypter mit seinem Drange, das, was sein Gemüth ahnungsvoll durchdrang und seine Brust bewegte, sich darzustellen, suchte nach dem Grade seiner Bildung das Uebersinnliche in sinnliche Formen einzukleiden, und da gab ihm die ihn umgebende Natur, mit der er im Leben noch ganz und gar verwachsen war, die Typen zum Ausdrucke des Göttlichen, als Symbole jener den Menschen unklaren, aber sie beherrschenden Mächte, und so entstand im Gegensatze zu der Kunstvollendung der Griechen die Kunst des Aegypters, des Inders, den Charakter seiner düstern religiösen Anschauung an sich

tragend, rein symbolisch. Im Symbole aber ist der geistige Gehalt überwiegend; die sinnliche Form ist zu schwach, den in sie gebannten Begriff vollständig auszudrücken. Wie hier das Haupterforderniss an die Kunst, Einheit zwischen Inhalt und Form fehlt, so ist im Menschen selbst der Zwiespalt nicht ausgeglichen, da die Gottheit dem Menschen noch als drohendes Naturelement gegenübersteht und der Mensch über die äussere Natur, so dass er das Göttliche auch im Menschen erkannt hätte, nicht hinausgekommen war. Und wie der Aegypter nicht über die starre Nothwendigkeit in seiner Anschauung, nicht über das Symbol in der Kunst, in der Religion nicht zur freien menschlichen Persönlichkeit vordringen konnte, so vermochte auch der Grieche nicht zu einer über dem Menschen mit seinen sittlichen Schwächen stehenden Anschauung von einer reingeistigen göttlichen Wesenheit durchzudringen. Dieses war seine Schranke, und davon ist auch die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit seiner religiösen Anschauung, je nachdem man die frühere oder die spätere Zeitepoche berücksichtigt, besonders abhängig.

In den ältesten Zeiten war die Speise der Griechen die Eichel vom dodonäischen Baume. Später trennt sich der Mensch von der blossen Natur; er sucht in seinem Boden die Frucht zu seiner Nahrung, er gründet Familien, Gesetze, Staaten und Alles, was das Leben des Menschen zu einem ächt menschlichen macht: er erhebt sich über die Natur. Mit der Hebung der Kultur wird auch seine religiöse Anschauung verändert; es wird das Allgemeine vom Menschlichen dem Griechen zum Gotte, und bei der Fülle der menschlichen Natur zu einer Mehrheit von Göttern: ein Gott hat die Rede, ein anderer das Cytherspiel, ein anderer den Ackerbau, die Heilkunde etc. Das Göttliche, das der Mensch in sich selbst als ein göttliches erkannt hat, wird in ihm zu einer neuen Götterreihe

mit dem Verhältniss der Folge zu jener ersten. Hatte der Mensch sich von der Natur freigemacht, so empfand er doch den Widerspruch zwischen Geist und Natur. Diese hört nicht auf etwas Geistiges zu sein, da der Mensch das Göttliche im Menschen erkannt hatte; die menschliche Gestalt zeigt sich als die höchste Ausbildung der Natur und ist an dieselbe gebunden. Beide Momente, obgleich unter sich verschieden, bestehen doch neben- und in einander, und in dieser Harmonie des Geistigen und Sinnlichen besteht das specifisch Unterscheidende des griechischen Charakters.

Die neuen Götter gehen theils in die Naturgottheiten über, z. B. Helios-Apollo-Hyperion, theils beziehen sie sich nur auf psychische Eigenschaften der Menschen und sind insofern den früheren Naturgottheiten entgegengesetzt, z. B. Pallas-Athene. Im Grunde noch in der Natur wurzelnd, ja der Naturnothwendigkeit noch untergeordnet erheben sie sich zu Persönlichkeiten: das Wesen der Natur wird ein Bewusstes, das Werden wird ein Bewirktes, Gewordenes, mit Hass oder Liebe Geschaffenes. Zeus ist jetzt mehr als der blosse Aether, Poseidon steht über dem wilden Elemente, das er einst selbst war. Wie unter den Menschen die grösste Mannigfaltigkeit herrscht, so war diese auch unter den Göttern, die jetzt nicht mehr als Personifikationen erscheinen, sondern als Personen, und zwar nach Herodot II. 51 als ἀνθρωποφυεῖς oder ανθρωποειδεῖς, mit Leib und Seele begabte Einzelwesen. Diese Götter nun unter der Herrschaft des Zeus erscheinen als ein jüngeres Göttergeschlecht, nicht als die Begründer der Ordnung in der Natur, zumal der Zeit, innerhalb deren sie entstanden sind (cf. Döllinger p. 264. Preller in Pauly's Realencyclop. II. p. 430); sie erscheinen nur als Leiter, als Ausführer dessen, was in der Zeit nach und nach zur Erscheinung kömmt und wieder sein Ende erreicht, ob-

wohl sie Macht haben über die unvernünftigen Geschöpfe (Odyss. XVI. 162) und über die Elemente (Jl. XVII. 648 etc.), welche ihnen huldigen und ihre Macht anerkennen.

Somit liegt der Grund zu dem Verhältnisse zwischen der Moira und Zeus ganz besonders in der Anschauung der Griechen von dem Werden der Welt und der Götter in ihren kosmogonischen und theogonischen Mythen. Aus dem Chaos, aus dem dunkeln Urgrunde, in welchem Geistiges und Materielles vereinigt war, liessen sie die Welt hervorgehen, durch Liebe und Hass, durch Anziehung und Abstossung die Naturgegenstände entstehen, und als die Natur in ihrem gegliederten Organismus wirkte und ihnen ihre Erscheinungen darbot, brachte die Phantasie das Bild und endlich die Personification hinzu, — aber über die Form der Zeit konnte der Grieche auch da nicht so hinauskommen, dass er diese und den Raum, und damit auch das, was in diesen Formen zur Erscheinung kömmt, in die Gottheit selbst verlegt hätte, als er das Göttliche im Menschen selbst gefunden hatte, als die Götter ihm Personifikationen nicht allein der Naturkräfte, sondern auch menschlicher Zustände geworden waren. Freilich wäre dann für den Griechen, der Alles mit seiner Phantasie zu erfassen suchte, die Persönlichkeit des Zeus zu einer Abstraction des All geworden, die Moira wäre in ihn übergegangen, und Zeus selbst so unfassbar geworden, wie er es auch wirklich ist nach dem orphischen Satze: ‚Zeus ist es, der war, ist und sein wird‘, (cf. hiezu Apulej. III. p. 286 (ed. Basil. 1599) die orphischen Verse über Zeus), wo wir diese Verlegung in der That durchgeführt finden. Dieser Widerspruch zwischen der Moira und Zeus bleibt so lange in dem griechischen Volksglauben, bis der Grieche weniger mit dem Entstehen des Göttergeschlechts und mehr mit den ethischen Eigenschaften der einzelnen Gottheiten in der Reflexion sich befasste, und

bis er, auf eine höhere Stufe der Bildung gelangt, dem Zeus die volle Weltherrschaft vindicirte, wobei man aber allerdings nicht glauben darf, dass die erstere Anschauung aus dem Glauben des Volkes, zumal des gemeinen Volkes gewichen sei. Jene Zeit, wo die alten Naturgötter noch allein herrschten, war zu Ende, und ein jüngeres Geschlecht hatte sie verdrängt, nachdem in Griechenland der Mensch zum freien Bewusstsein langsam und Schritt für Schritt durchgedrungen war. Da gab es auch eine Göttergeschichte; aber es dauerte noch lange, bis die Griechen ihre Götter von der Unterordnung unter die Naturnothwendigkeit befreiten und ihnen jene Machtvollkommenheit gaben, durch welche Zeus als der erscheint, welcher das Schicksal selbst macht und als freie Persönlichkeit dasselbe für den Einzelnen bestimmt. Und dass in Wirklichkeit diese kosmogonische und theogonische Anschauung nicht bloss ein Gebilde des über den griechischen Mythos reflectirenden Verstandes ist, sondern im Griechenvolke lebendig war, zeigt neben Hesiod (Theogonie) Aeschyl. in seinem Ag. v. 171. ‚nicht der ehedem Gewaltige (Uranos), reich an Kraft zu jedem Kampf, möchte sprechen, – denn er war! und der ihm gefolgt, verschwand (Kronos) unterliegend andrer Macht. Aber wer mit freiem Geist die Gesänge des Sieges singt Zeus', der pflückt der Weisheit Frucht'.

Das Schicksal in der vorsophokleischen Zeit.

Nach Hesiods Theog. v. 217 ist Moira die Tochter der Nacht, aber nach v. 904 erscheinen die Moiren als die Töchter des Zeus und der Themis, und somit dem Zeus untergeordnet (cf. dazu Apollod. I. 3. 1. 2.), ein Widerspruch, der wohl durch eine Interpolation vielleicht

der letzteren Stelle zu erklären ist; denn v. 894 ist ausgesprochen, dass das Schicksal über Zeus stehe, und es wird dieser gewarnt, die Metis zu heirathen, weil aus ihr nach dem Schicksale (εἵμαρτο) übergewaltige Kinder erzeugt würden. Bei Homer Od. VII. v. 196 erklärt der Phäakenfürst Alkinoos, den Fremdling (Odysseus) ehren und in seine Heimath entsenden zu wollen und fügt bei: ‚dort erduld' er, was das Loos ihm bestimmt und die unerbittlichen Schwestern in den werdenden Faden gesponnen, als ihn die Mutter gebar', ein Beweis, dass zu Homers Zeit neben der Einzahl μοῖρα auch die Mehrzahl vorkömmt; dagegen Jl. XXII. 5. Ἕκτορα δ'αὐτοῦ μεῖναι ὀλοὴ Μοῖρ' ἐπέδησε. Schon bei der Geburt bestimmt die Moira das Verhängniss über die Menschen (Jl. XX. 127). Nach Apollodor 1. 8. 2. bestimmen die Moiren am 7. Tage nach der Geburt des Meleager, dass dieser sterben werde, sobald das auf dem Herde brennende Scheit verbrannt wäre. Nur bei Achilles (Jl. IX. 411) und bei Euchenor (XIII. 665) stellen sie die Alternative zwischen einem kurzen, ruhm- und thatenreichen und einem langen, in stiller Ruhe verlaufenden Leben. Jl. XXII. 13 erklärt Apollo dem Hector, er könne ihn (den Apollo) nicht tödten, da er nicht μόρσιμος (dem Schicksale des Todes unterworfen) sei. Andromache wird Jl. VI. bei dem Abschiede von ihrem Gatten von diesem auf das Schicksal verwiesen, gegen dessen Willen ihn Niemand in den Hades schicken werde; Poseidon will Jl. XX. 300 den Aeneas der Todesgefahr entreissen, da demselben durch das Schicksal die Rettung bestimmt sei, und Jl. XXIV. 200. tröstet sich Hecuba über den Tod ihres Hector mit der Unabänderlichkeit des Schicksalsschlusses. Jl. XX. 210. erscheint Zeus als der Austheiler der Schicksalsloose, ebenso Il. VIII. 69, und Od. V. 41 bezeichnet er die Rückkehr des Odysseus von der Insel der Kalypso in die Heimath

als durch das Schicksal geboten. Endlich ist in Od. III. 236 deutlich die Unterordnung der Götter unter das Schicksal ausgesprochen, wenn es heisst, dass selbst die Götter von einem geliebten Manne den Tod nicht abzuhalten vermöchten, wenn ihn die verderbliche Moira dahinraffte. Auch fleht der geblendete Polyphem in seinem Gebete an den Vater Poseidon, den Odysseus nicht heimkommen zu lassen; wenn ihm aber vom Schicksal die Heimkehr gestattet sei (εἴ οἱ μοῖρ' ἐστὶν φίλους τ' ἰδέειν καὶ ἱκέσθαι), möge er spät erst und unter schlimmen Verhältnissen diese finden. Od. V. 285 weiss Poseidon, dass, wenn Odyss. das Land der Phäaken betritt, ihm das Verhängniss (αἶσα) ist, dem Unglück zu entgehen. Damit steht freilich Od. XIII. v. 132 im Widerspruche, wo Neptun zu Zeus sagt: ‚die Rückkehr habe ich ihm nicht ganz abgeschnitten, sobald Du sie ihm versprochen und zugenickt hast‘. Jl. XVIII. v. 116 tröstet Achilles sich und seine Mutter, da er den lieben Freund an Hektor rächen will, damit, dass auch der gewaltige Herakles seinem Verhängnisse nicht entging, wie lieb er auch dem Vater Zeus war, und dass ihn gebändigt die Moira und der schwere Zorn der Here. Hier erscheint Here als die Vollstreckerin des Schicksalslooses ausnahmsweise wie auch XX. 300 Poseidon. Aehnlich eine Stelle des Kallinus bei Stob. 51. 19. θάνατος δὲ τότ' ἔσσεται, ὁππότε κεν δὴ Μοῖραι ἐπικλώσωσ', ὀυ γάρ κως θάνατόν γε φυγεῖν εἱμαρμένον ἐστὶν ἄνδῥ, ὀυδ' ἐι προγόνων ᾖ γένος ἀθανάτων.

An manchen Stellen findet sich der Ausdruck Μοῖρα καὶ θεὸς z B. Jl. XVI. 849. ἀλλά με Μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν ὑιός, XVIII. 119. ἀλλά ἑ Μοῖρ' ἐδάμασσε καί ἀργαλέος χόλος Ἥρης, woraus doch eine Unterordnung der Gottheit unter das Schicksal hervorgehen muss.

Endlich ist die Unterordnung des Zeus unter das Schicksal deutlich ausgedrückt durch den Gebrauch der

Schicksalswage; es kömmt hier die Entscheidung nicht aus seinem freien Entschlusse, sondern von aussen her: in der Ertheilung des Schicksales darf keine Willkür eintreten, was mit menschlichen Leidenschaften behafteten Göttern begegnen könnte; das Naturgesetz muss unangetastet bleiben, und so steht es über Zeus, der somit als Diener des Schicksals erscheint (Jl. VIII. 69 und XXII. 209). In diesen Stellen erscheint die Moira als über der Macht der Götter, auch des Zeus stehend.

Dagegen kommen auch viele Stellen vor, nach denen theils der Ausdruck Διὸς μοῖρα, αἶσα, μοῖρα θεοῦ und θεῶν auf eine Gemeinschaft der Gewalt zwischen Moira und Zeus hinweist, theils Zeus selbst dem Willen derselben entgegenzutreten die Macht hat, z. B. Jl. XVI. 435, wo er überlegt, ob er den Sarpedon, welcher der Moira verfallen ist, derselben überlassen oder ihn retten soll. Aehnlich berathen sich die Götter Jl. XX. 174, ob sie nicht gegen die Beschlüsse der Moira einschreiten sollen, und es wird Zeus nur durch den Widerspruch der Athene davon abgehalten. Es wäre weder dort eine Ueberlegung des Zeus noch hier eine Berathung denkbar, wenn nicht ein Getheiltsein der Göttermacht zwischen Zeus und der Moira anzunehmen wäre. Offenbar ist hier schon der Uebergang von der ältesten Anschauung in eine spätere vorbereitet, so dass die ursprünglich in die Moira gelegte Gewalt schon theilweise dem Zeus, dem Verwalter der Schicksalsloose κατ' ἐξοχὴν zugeschrieben wird. Od. XIV. v. 445 sagt Eumaeos: die Gottheit wird das Eine geben, das Andere nicht; denn sie vermag Alles. Od. VI. 188 spricht Nausikaa ‚Zeus selbst, der Olympier theilt den Menschen das Glück zu, guten und bösen, jedem wie er will‘ und Jl. X. 71 klagt Agam. ‚So hat wohl Zeus über uns bei unserer Geburt schweres Unglück verhängt. Nach Od. XIX. 592 geben die Götter jedem Menschen

sein Loos; dem von Gott kommenden Geschicke ist nicht zu entfliehen (XVI. 447). An der Rückkehr hinderten den Odyss. die Götter XVI. 64. Bedenkt man noch, dass der ganzen Handlung der Iliade der Rathschluss des Zeus zu Grunde liegt (Διὸς δ' ἐτελέιετο βουλή), dass selbst der greise Priamos die Schuld des Krieges auf die Götter schiebt (Jl. III. 164.) θεοί νύ μοι ἄιτιοί ἐισιν, οἵ μοι ἐφώρμησαν πόλεμον πολύδακρυν Ἀχαιῶν, dass bei allen wichtigen Momenten sein Eingreifen stattfindet, dass er das Schicksal einzelner Menschen und ganzer Staaten ordnet und dass so seine Macht gleichsam mit der der Moira zusammenfällt, so erkennt man einen gewaltigen Umschwung. Am meisten aber zeigt er sich, wenn es heisst, es wäre etwas gegen das Schicksal ὑπὲρ ἄισαν, μοῖραν geschehen, oder es würde Jemand nicht zu seiner Schicksalsstunde gestorben sein, wenn nicht Zeus oder ein anderer Gott dazwischen getreten wäre, z. B. Jl. II. 155 wären die Argiver gegen das Schicksal, d. h. ohne, wie das Schicksal beschlossen hat, Troja zerstört zu haben, in ihre Heimath zurückgekehrt, wenn nicht Here zu Athene gesprochen hätte etc. cf. Jl. V. 674. Od. V. 436 u. a.

Ziehen wir aus dem nächst Vorliegenden den sich ergebenden Schluss, so kommen wir zu dem Satze, dass die religiöse Anschauung der Griechen, ausgegangen von dem Bedürfnisse, zur Erklärung der das Leben und das Glück des Menschen stündlich bedrohenden Gewalt eine über den Göttern stehende unerbittliche Macht zu denken, — was auch schon ihre kosmogonischen und theogonischen Systeme, und was eben so ihr Bestreben, die Gottheit zu erfassen, verlangten —, mit dieser starren Schicksalsmacht, dieser unpersönlichen Wesenheit nichts zu machen vermochten und desswegen die Machtvollkommenheit derselben an die persönlich gedachten Götter, besonders aber an Zeus zu übertragen versuchten (cf. Nägelsb. homerische Theol. p. 114),

dass aber bei Homer diese Anschauung noch nicht gänzlich durchdringen konnte, wie sehr man auch das Streben darin bemerkt. Auch ist die Moira, wo sie hier herrschend und die Macht der Götter überrageud erscheint, nicht als ein Hemmniss des menschlichen Willens zu betrachten; dieser ist frei in seinem Wirken, was unwiderleglich aus den Fällen hervorgeht, wo von einem ὑπέρμορον die Rede ist (cf. Nägelsb. l. l. 140), aber er erscheint nicht frei gegenüber dem Willen der Götter.

Wenn nun schon bei Homer das religiöse Bewusstsein die starre Naturnothwendigkeit zu überwinden und Zeus als den Leiter des Weltalls zu betrachten strebt, so erscheint es besonders eigenthümlich, dass dieses im Verlaufe der Zeit wieder mehr zurücktrat, und im Volksbewusstsein das Schicksal sein Recht behauptete. Dieses müssen wir wenigstens annehmen bei einer flüchtigen Betrachtung des Aeschyleischen Prometheus. Bei der Anschauung von solch' absoluter Gewalt der Moira fehlte dem Griechen noch das Bewusstsein von einem unabhängigen Walten, damit auch von der Strafgerechtigkeit der Götter, die nur als Diener und Untergebene des Fatums erscheinen und dessen Befehle für die einzelnen Menschen, wie für ganze Staaten zu erfüllen haben. Bedenkt man aber, wie sehr das Volk in religiösen Dingen mehr an der Ueberlieferung hängt und in diesem Gebiete gar zu gern dem dunkeln und schauerlichen, was ja besonders von dem unerfassbaren Schicksale zu sagen ist, festhält, so ist begreiflich, wie Moschion bei Joh. Stob. l. p. 152 die Moira als die alleinige Herrscherin über Götter und Menschen von der alle Nothwendigkeit ausgehe, darstellen kann, und dass sie p. 170 als diejenige Göttin angerufen wird, welche unter Göttern und Menschen allein nicht beherrscht werde, sondern sich selbst regiere.

Von Homer bis auf die Perserkriege scheint in der

religiösen Anschauung der Griechen, die zwischen dem 6ten und 5ten Jahrhundert vor Christus (540—520 nach Zeller p. 50) eingetretenen Mysterien und Geheimkulte ausgenommen, keine wichtige Veränderung eingetreten zu sein. Jene Mysterien bewegten sich, obgleich in einem Bruchstücke der orphischen Theogonie Zeus als der Anfang, Mitte und Ende aller Dinge, als die Wurzel der Erde und des Himmels, als Sonne, Mond, Mann und Weib etc. (cf. Lobeck p. 520 ff. bei Herm. frg. 6.) dargestellt ist und damit der Pantheismus offen erscheint, auf dem Gebiete des Polytheismus, was sich mit einer Naturreligion, in welcher die Götter eigentlich die das Weltall bewegenden Kräfte bedeuten und ein Hinübergreifen des einen in die Sphäre des anderen recht gut stattfinden kann, gut verträgt. Auch drängt die gesammte polytheistische Götterwelt des Zusammenhanges wegen zur Vorstellung eines allumfassenden göttlichen Wesens, wie wir schon bei Homer sehen können, wo Zeus Vater der Götter und Menschen heisst. Den Widerspruch zwischen der Macht des Zeus und der Nothwendigkeit, der durch die alte Theogonie im Volksglauben herrschte, suchte nun die orphische Geheimlehre durch einen neuen Mythus von der Verschlingung der erstgeschaffenen Welt durch Zeus, damit er diese aus sich selbst zeuge, zu beseitigen und diesen als den Inbegriff aller Dinge darzustellen (Zeller l. l. 52). Man erkennt daraus die Sehnsucht des griechischen Glaubensbewusstseins, aus diesem Zwiespalt herauszukommen. Indessen geben sich die Griechen dieser Zeit mit Ausnahme des Pherekydes wenig mehr mit der Erklärung der Weltentstehung ab, sondern sie wenden sich mehr dem ethischen Gebiete zu, worauf sie allerdings auch schon durch Homer und Hesiod gewiesen waren, und nicht weniger durch das Leben selbst. Dieses führte zur Reinigung und Erweiterung des sittlichen Bewusstseins, und

damit musste sich auch die Anschauung von der Gottheit als der Begründerin der sittlichen Weltordnung reinigen; es musste sich eine reinere Götteridee vorbereiten, in welcher Zeus bald ganz als der sittliche Weltregent erscheint. Dies zeigt sich besonders bei Archil. frg. 79; ‚Zeus schaut auf die Werke der Menschen, der frevelhaften und der nach dem Gesetze handelnden; selbst der Thiere Thaten überwacht er'. Bei dem Wechsel des Lebens, in welchem Nichts Bestand habe, müsse man der Gottheit Alles anheimstellen (frg. 51), denn die Götter vermögen Gefallene zu erheben und Feststehende zu stürzen. Terpander (frg 4) nennt Zeus Anfang und Führer von Allem, und Simonides (frag. 1) sagt: ‚Zeus hat das Ende von Allem, was ist, in der Hand, und ordnet Alles, wie er will'. Ebenso überwacht Zeus Alles nach Solons Anschauung (frg. 13. 17), er bestraft oft nur zu spät; denn nicht über Einzelnes gerathe er in Zorn, wie ein Sterblicher, sondern wenn der Frevel sich gehäuft, breche die Strafe herein. Hier schon finden wir überall das Ganze der sittlichen Weltordnung in die Machtvollkommenheit des Zeus verlegt, und wenn auch Solon frg. 3. 50 sagt: τὰ δὲ μόρϲιμα πάντων οὔτε τιϲ οἰωνὸϲ ῥύϲεται οὔθ' ἱερά, so ist darunter ebensogut das von der Gottheit Verhängte zu verstehen, wie frag. 13. 30 unter μοῖρα θεῶν die von der Gottheit dem Frevler zugemessene Strafe ist.

Die Schicksalsidee in der Zeit des Sophokles,

als welche Zeit das ganze Jahrhundert nach dem Beginn der Perserkriege zu rechnen ist. In diesen Kriegen hatte das griechische Volk, welches schon früher ganz besonders durch die vielen Colonieen und durch den vielseitigen Verkehr mit fremden Völkern die ihm angeborne recep-

tive wie spontane geistige Kraft in jeder Beziehung, aber ganz besonders in Bezug auf seine freie sittliche Thätigkeit geübt hatte, die es auch als den wesentlichen Zweck und Inhalt des Einzelnen betrachtete, einen Aufschwung genommen, dass daraus jene vielseitige Entfaltung der geistigen Kräfte des hochbegabten Volkes hervorgehen musste, welche es in der Geschichte zeigt; und dass eben diese freie Entfaltung des Individuums auch auf die religiöse Anschauung nicht ohne Einfluss sein konnte, zeigt die Geschichte. Denn wenn auch derjenige Schriftsteller, der noch den Volksglauben am meisten vertritt, in den stereotypen Ausdrücken des gewöhnlichen Lebens von einem Schicksale spricht, so lässt sich doch aus dem Zusammenhange herausfinden, dass für diese Zeit jener Glaubenssatz von einem alle Macht vereinigenden und selbst die Götter beherrschenden Fatum zu Ende war und Zeus die Geschicke der Götter und Menschen leitet. Der Schriftsteller aber, der den Uebergang hier bildet und dem Ausdrucke nach noch in der Anschauung des Volkes wurzelt, aber der Sache nach schon weiter vorgeschritten ist, ist Herodot. Bei diesem tritt uns vor Allem und schwerwiegend der Satz entgegen: τὴν πεπρωμένην ἀδύνατά εστιν ἀποφυγέειν κἀι θεῷ, durch welchen Hoffmeister l. l. p. 2. 12. 27 etc. und Jongh pag. 29 sich getrieben fühlten, der Moira eine absolute Gewalt einzuräumen. Betrachtet man die Ausdrücke genauer, so wie es Nägelsbach, Preller, Ditges gethan, so wird von der Macht der Moira wohl nichts übrig bleiben, als die Vorsehung des Zeus mit seiner Strafgerechtigkeit, mit welcher er die moralische Weltordnung erhält und jede Ueberschreitung derselben straft. Wie Ditges p. 7 erklärt, heisst μοῖρα pars (cf. Odyss. 13. 448) Antheil und πεπρωμένη (v. πόρω) attributa: ,quo aut unde constitutum sit, disertis verbis non dicitur. Quare nihil est, cur ne-

cesse sit cogitare de summa quadam vi a diis seiuncta, sed potest certe ita explicari ἡ πεπρωμένη μοιρα, ut significet id, quod ipsorum deorum voluntate constitutum sit'. Bisher hatte man sich von einer objectiven Behandlung der bezüglichen Stellen vorzüglich durch die altherkömmliche, allerdings in der frühesten Anschauung der Griechen wurzelnde Auffassung des Schicksals abhalten lassen, bis die neueste Zeit an diese Anschauung, welche der sonst in allen Zweigen des griechischen Lebens sich zeigenden Fortschrittsfähigkeit Hohn spricht, den Massstab einer herberen Kritik und strengeren Untersuchung anlegte und schliesslich zu einem ganz anderen Resultate kam. Auch bei Herodot ist trotz der landläufigen Ausdrücke πεπρωμένον, μοῖρα, δεῖ, χρή, γενέcθαι etc. das starre, unbewegliche Fatum der liebevollen und gerechten Fürsorge der Gottheit gewichen.

Vor Allem gilt in der antiken Welt der Satz, dass strenge Gerechtigkeit herrschen und desswegen jedes Verbrechen seine Strafe nach sich ziehen müsse, welche, wenn sie den Thäter nicht trifft, auf dessen Söhne und Enkel sich hinübertrage. Ausser den Tragikern[1]) zeigt dieses wohl kein Schriftsteller besser, als Herodot[2]), dessen Werk gerade dadurch einen ethischen Charakter erhält, dass er die Vergeltungsidee und damit auch die Gerechtigkeit der Götter in den Vordergrund stellt. Diese strenge Folgerichtigkeit in der Bestrafung der Frevel ist wie Ursache und Wirkung eine Kategorie des menschlichen Geistes bildet und ebenso in der äusseren Natur als feststehende Norm sich zeigt, ein Naturgesetz und

[1]) Soph. frg. 11. ἐι δέιν' ἔδραcαc δεινὰ καὶ παθεῖν cε δεῖ.

[2]) Herod. V. 56. ὀυδεὶc ἀνθρώπων ἀδικῶν τίcιν οὐκ αποτίcε ι, II. 120. ‚Die Götter leiten Alles so, dass in dem völligen Untergange der Trojaner den Menschen sichtbar wurde, wie für grosse Frevelthaten auch gross die Heimsuchungen (αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν) sind'.

brauchte nicht erst durch die Götterwelt des Zeus geschaffen zu werden, welche freilich weil in der Zeit nach zwei anderen Göttergeschlechtern entstanden eine Begrenzung durch ihren Anfang gefunden hatte. Aber sobald der Mensch von der Untersuchung der Weltentstehung abging und sich mehr zur Betrachtung des Menschenlebens wandte, hier Gesetzmässigkeit und Recht erkannte, da konnte er nicht mehr ein blind waltendes Fatum, sondern einen vernünftigen Gott als wahren Leiter der Welt ansehen. So leitet sich das Unglück des Croesus von dem Verbrechen des Gyges her, welcher seinen Herrn Kandaules erschlagen hatte. (Herod. I. 12. 91. Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἁμαρτάδα ἐξέπλησε). Croesus war ein Liebling der Götter (I. 87.), deren Dienst er nie vernachlässigt hatte, und so konnte Pythia wohl verkünden, sie habe 3 Jahre die Eroberung von Sardes aufgeschoben; aber dem Rechte (Herod. I. 91.) selbst muss der Gott vermöge seiner Eigenschaften den Lauf lassen, d. h. er muss den Croesus den Frevel seiner Ahnen sühnen (ἐκ θεοῦ νέμεσις) lassen, — so erfordert es die sittliche Weltordnung, die selbst in den Händen des Gottes liegt, denn sonst wäre auch ein Verschieben der Strafe nicht möglich. Cyrus, der nach seiner Jugend und seinen Thaten im Mannesalter ein Liebling der Götter war (I. 122. 124 etc.), will die Massageten unterwerfen; er wird von ihnen besiegt und getödtet, zur Strafe für seine unmässige Herrschsucht, die ihn alle Völker zu unterwerfen trieb, ‚dazu aber trieb ihn seine Geburt, dass er mehr als ein Mensch zu sein schien, und das Glück in seinen Kriegen‘ (I. 204.). Cambyses zeigte sich gegen Götter und Menschen gleich frevelhaft und ruchlos; desswegen wird er bestraft (III. 64.). Xerxes unternimmt den Zug gegen Griechenland, besonders durch Träume dazu veranlasst, und sein ganzes Heer wird von den Griechen

mit Hilfe der Götter VIII. 13 vernichtet, weil diese nicht wollten, dass die Macht der Perser der der Griechen gegenüber zu gross würde, und weil Xerxes und die Perser masslose Frevel gegen die Menschen u. gegen die Götter ausgeübt hatten[1]). Polykrates, der reiche Beherrscher von Samos büsste, weil er in seinem Frevelsinn den einen seiner Brüder getödtet, den anderen verjagt hatte und die Bürger selbst mit grösster Grausamkeit behandelte, dabei aber die Gerechtigkeit vernachlässigte, durch einen schrecklichen Tod (III. 39—44; 122—125); ebenso büsst sein Mörder Oroetes für seine grausame That (III. 128.). Nicht weniger gerechtfertigt erscheint der Untergang des Arcesilaus (IV. 164.) und der Pheretime (IV. 205.), ebenso des Miltiades u. des Cleomenes (V. 42. 75.), jener weil er durch das Glück bei Marathon übermüthig geworden wegen der Privatfeindschaft an dem Parier Lysagoras an den Pariern selbst sich rächen wollte (VI. 133. 135.), dieser weil er sich durch vielfache Frevel gegen die Götter (V. 66. 76. 79. 80) verfehlt hatte. Daraus, dass ihnen die Gottheit durch Orakel, – und an das Wissen der Pythia von der Zukunft glaubte fest das griechische Volk cf. Jl. I. 70. Herod. I. 47., — u. durch Träume das bevorstehende Unglück verkündet, geht durchaus nicht hervor, dass es Beschlüsse des Schicksals waren, u. unter jenem oft gebrauchten θεὸς u. δαιμόνιον ist weniger die Moira zu verstehen, als die Gottheit, die Alles vorher weiss, Alles nach ihrem Weltenplane lenkt und die Gerechtigkeit, den Grundpfeiler der sittlichen Ordnung, mit fester Hand leitet,

---

[1]) Herod. VIII. 13. ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ θεοῦ, ὅκως ἂν ἐξισωθέιη τῷ Ελληνικῷ τὸ Περσικόν, μηδὲ πολλῷ πλέον ἔιη. und VIII. 109. ἐόντα ἀνόσιόντε καὶ ἀτάσθαλον, ὅς τὰ ἱρὰ καὶ τὰ ἴδια ἐν ὁμόιῳ ἐποιέετο, ἐμπιπράς τε καὶ καταβάλλων τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα· ὃς καὶ τὴν θάλασσαν ἀπεμαστίγωσε, πέδας τε κατῆκε.

nämlich Zeus. Die Gottheit muss zufolge ihrer Gerechtigkeit den Frevel strafen; sie darf nicht leiden, dass der Frevler glücklich sei, und so scheint allerdings πᾶν θεῖον φθονερὸν κὰι ταραχῶδες, d. h. sie bringt Verwirrung in den Glücksstand und zerstört ihn. Auch dieser φθόνος τῶν θεῶν ist ein Ausfluss der πρόνοια θεοῦ ἐοῦσα σοφή (III. 108), die nach eigenen Gesetzen das Loos des einzelnen Menschen, wie der ganzen Welt überwacht. IX. wird erzählt, wie in Theben Perser und Griechen bei einem Mahle beisammen sind. Ein Perser, welcher neben dem Orchomenier Thersander sitzt, spricht zu diesem unter Thränen: ‚von all' diesen Führern hier und dem persischen Heere werden bald nur noch wenige übrig sein'. Als Thersander erwiederte, man sollte den Mardonius darauf aufmerksam machen, so versetzte der Perser: ξεῖνε, ‚ὅςτ δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ' (III. 16.) Wenn wir mit dieser Stelle den Orakelspruch, welcher den Athenern gegeben worden (VII. 141.), dass nämlich auf die Fürbitte der Athene Zeus den Athenern die hölzerne Burg verliehen habe (οἱ δ' αὖ 'έλεγον τὰ νέας σημαίνειν τὸν θεὸν (VII. 142), zusammen stellen so ist diesem eine Macht zugetheilt, wie sie sonst nur beim Schicksal vorkömmt. Und wie hier ο θεὸς Zeus bezeichnet, so IX. 16, und ebenso ist θεῖον (I. 32.) als Gottheit, nicht als die Schicksalsmacht zu betrachten.

Wenn nun schon bei Herodot die Schicksalsidee in die πρόνοια des höchsten Gottes übergegangen ist und bei ihm nur noch bei einzelnen Ausdrücken, die er aus dem Volksleben genommen hat, ein Anklang von ihr erscheint, so ist dem Pindar Zeus der höchste der Götter (ὕπατ' ἐυρὺ ανάσσων Ol. 13. 25,), er ist der Vollender τέλειος (Pyth. 1. 68.), ἀθανάτων βασιλεὺς (Nem. V. 35.). Ol. 2. 65 bezeichnet der Dichter die Gewalt der Moira als von der Gottheit abhängig: ‚Also führt die Moira, die • waltete

über dem Glücke der Väter dieses Geschlechts mit gottgesandter Freude (θεόρτῳ cύν ὄλβῳ), auch Trübsal herbei, (das sich nach kurzer Zeit in Wonne verwandelte), seitdem Laios tödtete sein Unglückssohn und der Pythia alten Götterspruch erfüllte'. Nem. 4. 61. heisst es ,τὸ μόρcιμον Διόθεν πεπρωμένον ἔκφερεν' u. Ol. 1. 106. wird die Gottheit als Fürsorgerin des Hiero angerufen. Nach Isthm. III. 5 ist es Zeus, durch dessen Güte hervorragende Eigenschaften dem Menschen zu Theil werden, nach Nem. X. 30. hängt die Vollendung der Thaten von ihm ab, er ist (Pyth. V. 122. VI. 23) unter allen Göttern am meisten zu ehren; denn des Zeus mächtiger Sinn lenkt das Geschick geliebter Männer (Pyth. VI. 123), und zu ihm fleht der Dichter Ol. XIII. 115. ,Ζεῦ τέλει', αἰδῶ δίθου καὶ τύχαν τερπνῶν γλυκεῖαν. So wird die göttliche Kraft und Weisheit in Zeus concentrirt, was noch bestimmter bei Xenophon. Anab. II. 5. 7. ausgedrückt ist, πάντη γὰρ πάντα τοῖc θεοῖc ὕποχα καί πανταχῇ πάντων ἴcον οἱ θεοὶ κρατοῦcι, ähnl. hist gr. 6. 3. 6; 7. 5. 12.

Noch mehr als bei Pindar ist der Umschwung der Anschauung bei Aeschylus (cf. Dronke l. l. p. 17. 18. Welker griech. Götterlehre II. 266.) eingetreten, ja sogar mit Bewusstsein durchgeführt. In seiner Trilogie von Prometheus gab er den künstlerischen Ausdruck des Kampfes zwischen beiden Anschauungen, und wenn wir den 3. Theil ,Prometheus λυόμενοc' besässen, würde, wie schon aus v. 190 des erhaltenen Stückes hervorgeht, die Behauptung ganz unmöglich sein, dass Aeschyl. der Schicksalsidee das Wort geredet habe. Die Ueberwältigung alter Zustände in Religion, Sitte, Verfassung durch eine neue Bildung fand hier ihren poetischen Ausdruck, und in den Seelenschmerzen des trotzigen Titanen zeigen sich nicht sowohl die Entwicklungskämpfe einer nach Neuem ringenden Zeit (cf. Koechly. acad. I. p. 45.), als das letztmalige

gewaltsame Aufflackern einer absterbenden Anschauung, welche dem mit aller Kraft ausgerüsteten und in hellem Glanze erscheinendem Principe der Zukunft in letztem Kampfe gegenübersteht. Das Wort ,λυόμενος' deutet schon auf den Sieg des neuen Göttergeschlechtes und auf ihre Aussöhnung mit dem früheren hin. Weil aber der Kampf geschildert ist, kann auch in dem noch vorhandenen Stücke Aeschylus den Promotheus nur als den Vertreter der Schicksalsidee erscheinen lassen. Hier heissen v. 515 die Moiren διακοσρόφοι, die das Steuerruder der Nothwendigkeit führenden, die neuen Götter dagegen διακονόμοι (v. 148) und nach v. 511 lenken sie die Geschicke als τελεσφόροι und wachen darüber, dass die Folge der Ereignisse keine Hemmung erfahre. Zeus selbst ist ihnen unterworfen (v. 518. 757.) und kann die festgesetzte Ordnung der Dinge nicht ändern; sein eigener Fall kann ebensogut eintreten, wie der des Prometheus (v. 177. 511.) eingetreten ist. Dem Chore der Oceaniden, welcher die Hoffnung hegt, dass Prometheus, von den Fesseln erlöst, einstens ebenso mächtig herrschen werde, wie Zeus, erwiedert dieser: ,nicht also hat's die Moira, die nimmer lügt, beschlossen zu vollzieh'n. Nach tausendfacher Noth und Missgeschick erst werd' ich dieser Ketten frei.

Weit schwächer ist die Kunst als die Nothwendigkeit' (ἀνάγκης). Und auf die Frage, ob Zeus den die Nothwendigkeit steuernden Moiren und den eingedenken Erinyen an Macht nachstehe, antwortet er: ,auch er vermag seinem Schicksal nimmer zu entfliehen'. In dieser letzten Frage des Chors liegt eine feine Andeutung des Dichters, wohin schliesslich der Sieg sich neigen wird; für uns aber hat sie die Bedeutung, dass die Anschauung von der Allgewalt des Schicksales gegenüber dem Gotte, welcher des alten Königs Herrschersitz bestiegen (v. 228.), unter allen Göttern allein frei (von 49.) ist, allein herrscht

nach neuer Satzung (150) und nach selbstgegebenen Gesetzen (404), eine andere geworden ist. Seinem Prinzipe gemäss sagt Prometheus v. 103 ‚das vom Geschick beschiedene Loos (τὴν πεπρωμένην) soll der Mensch ertragen, immer bleiben eingedenk, dass unbeweglich sei des Schiksals Macht' (ὅτι τὸ τῆς ἀνάγκης ἀδήριτον σθένος). In diesem Stücke bildet die Schicksalsidee in ihrem Vertreter eine der kämpfenden Mächte, welcher gegenüber sich kraft- und würdevoll die Herrschaft des neuen Göttergeschlechts, dessen Haupt Zeus ist, geltend macht, und zwar wie aus den vv. 190 ff. ‚hat sich gelegt sein unerweicht Grollen, zu Bundesverein und zu Befreundung entgegen eilt er dereinst mir' hervorgeht, in der Weise, dass der harte Kampf zu einem friedlichen Ende geführt und die Herrschaft der neuen Götter, damit auch die Allgewalt des Zeus, der als Repräsentant einer neuen Ordnung gegenüber der starren Naturnothwendigkeit erscheint, anerkannt wird. Von da an wird Zeus, der Lenker der Welt, auch die Quelle jedes Gesetzes und Rechts, und ausser ihm besteht keine Macht, die neben oder über ihm sich behaupten möchte.

In den ‚Sieben vor Theben' v. 941 wird die Moira als die Lenkerin des Geschickes der Menschen genannt, und dieselbe Macht v. 204, 281 durch μόρσιμον, v. 704 durch ὀλέθριος μόρος angedeutet. Bei näherer Betrachtung möchte indessen das Schicksal als die leitende Macht verschwinden, die den freien Willen des Menschen aufhebt und ihn zur schuldigen That treibt Der Orakelspruch, welcher dem Laios und dem Oedip. gegeben war, traf nur diese; auch ist von einer Ausrottung des Labdakidischen Hauses, obwohl nach dem Willen des Orakels Laios hätte kinderlos enden und unter dieser Bedingung Glück für sich und seine Stadt erwerben sollen, nichts gesagt. Wie überall so sucht Aeschylus auch hier die

strenge Gerechtigkeit der Götter darzuthun, und somit muss er zeigen, dass Eteokles sich eine tragische Schuld zuzieht, durch welche er dem Schicksale, d. h. dem Untergange oder der göttlichen Strafe verfällt. Diese That begehen die Söhne des Oedipus, indem sie ihren blinden Vater aus dem Lande vertreiben lassen und ihn im Orte der Verbannung noch für ihre ehrgeizigen Absichten gebrauchen wollen. Desswegen erfolgt der Fluch desselben über die beiden Söhne (v. 775. 805. 820. 870.), nach welchem sie im Wechselkampfe umkommen sollen (70. 641). Eteokles, der uns als ein weiser, muthiger und besonnener Herrscher erscheint, und der ohne Uebermuth die Anordnungen zur Vertheidigung trifft, der demuthsvoll die Götter um Hilfe anruft, wird auf die Kunde, dass am 7. Thor Polynikes den Angriff machen werde, auf den frevelhaften Gedanken gebracht, selbst ihm entgegenzutreten, obgleich er bei diesem Beginnen ahnungsvoll erkennt (v. 641.), dass die Vaterflüche ihre Bestätigung hier finden. In dieser Willensäusserung, die nicht durch das Schicksal erzwungen, sondern mit freiem Willen gefasst und sogar durch den Vorwand, dass Dike ihm beistehen müsse, wenn sie diesen Namen mit Recht trage, motivirt ist, liegt der Kern für die Schuld des Eteokles. Der Spruch des Vaters hat ihn zum Fatalisten gemacht, wie er schon v. 70 in seinem Gebete zeigt: ‚und du, Erinys, hochgewaltiger Vaterfluch etc.‘ und noch mehr v. 675. ‚dieweil der Gott die That mit Macht beschleuniget, so fahr' zum Strom Kokytos, seinem Theil, der Stamm des Laios ganz hin, den Apollons Hass verfolgt‘. Wohlmeinend mahnt ihn der Chor: ‚Genug Kadmeier Mannen sind's zum Handgemeng, mit Argos Heer; sühnbar traun ist solches Blut. Doch morden sich, die Einer Mutter Schoos gebar, nicht altert ewig solche Graunentheiligung‘. Dennoch bleibt Eteokles bei seinem

Vorsatze. Die leidenschaftliche Aufregung, das Streben nach Rache, deren Wurzel zu tilgen der Chor eindringlich mahnt, verschliessen sein Herz der bessern Einsicht, die er eben dadurch gezeigt hatte, dass er den prahlerischen Gegnern gottesfürchtige, edle Männer an die Thore entgegengeschickt, und da er sich jetzt so der sinnlichen Regung, dem Rachedurst hingibt, so gewinnt das Böse die Oberhand und der Fluch des Vaters, welcher ohne eigenes Zuthun (wenigstens nach Aeschyleischer Fassung; wenn es auch ursprünglich in der Sage lag) keine Wirkung gehabt hätte, wie auch der Chor sagt: ‚zürne den Fluch dir nicht her, die umdunkelte grause Erinys kömmt nicht in die Wohnung, sühnt das Opfer die ewigen Götter'. Der Fluch geht in Erfüllung und der Untergang des Geschlechts motivirt sich durch den Frevel, dem die beiden Brüder aus freiem Willen sich hingegeben haben. Dem rauhen Elemente des antiken Helden, welcher seiner Stellung nach in den Kampf gehen muss und jetzt von dem leidenschaftlichsten Hasse gegen den eigenen Bruder getrieben das furchtbare Wagniss, gegen denselben in Kampf zu treten, zu begehen im Begriffe ist, tritt die sittliche Weltordnung in den Reden des Chores entgegen. Dadurch dass er nicht auf diese hört, sondern auf die Forderung seiner Leidenschaft, wird er schuldig: sein Herz ist sein Gebieter und in seiner Brust liegen ihm des Schicksals Sterne. Ein Fatum, das mit zwingender Nothwendigkeit ihn getrieben und ihn zum Spielballe seines Willens gemacht hätte, ist hier nicht zu finden. Wo aber der Name μοῖρα vorkömmt v. 941. 965: ‚o Moira, mächtige Gramesspenderin! heiliger Schatten Oedipus! und du Flucherinys, allgewaltig nahtest du' — da ist jene alte Bedeutung der Moira verschwunden. Diese ist übergegangen in den Begriff der νέμεσις, hat dadurch eine ethische Bedeutung erhalten. Sie ist Rächerin

der bösen That, aber nicht die Lenkerin des Geschicks; desswegen glaubt auch Eteokles das bisher genossene Glück der Gottheit — θεὸς — (v. 21.) danken zu müssen, u. er erwartet es von ihr auch in der Zukunft (v. 61.), wesswegen er dem Chore befiehlt, die Götter um Beistand anzuflehen (254), besonders Zeus. Und der Rede des Eteokles, dass Gehorsam gegen den Herrscher die Mutter des Heiles sei und der Errettung, antwortet der Chor: ‚aber darüber hoch ist noch der Götter Macht; oft in der Zeit der Noth, wenn dem Verzweifelnden Wolken des Grams das Aug' in Nacht hüllen, sie richten ihn auf in des Unglücks Last' (v. 223); ebenso erwartet er alles Heil von den Göttern: ‚nur mit der Götter Gunst bleibt unbesiegt die Stadt, bleiben die Mauern uns gegen den Feind ein Schutz'.

In den Persern zeigt Aeschylus dieselbe Religiosität, denselben frommen Glauben an das gerechte Walten der Gottheit in allen Lebensverhältnissen. Den Sieg haben nicht die Griechen, sondern durch ihren Beistand die Götter verschafft; die Niederlage der Perser ist eine Strafe der Götter. Die tragische Schuld ist hier zu suchen in der Verkennung der Schranken, in welche die Macht des einzelnen Menschen von der Gottheit gebannt ist; dieselbe geht aber hervor aus dem kranken Sinn (v. 750 πῶς δάτ' δυ νόσος φρενῶν εἶχε παῖδ' ἐμόν;), entstanden durch den Umgang mit Schlechten (τοῖς κακοῖς ὁμιλῶν ἀνδράσιν v. 756), die den Xerxes verleiteten zum Versuche, den vom Vater ererbten Glücksstand übermässig, sogar über das Gebiet von Asien hinaus zu erweitern. Dieses Streben treibt ihn zur Unterwerfung der Griechen. Er versammelt eine ungeheure Macht, und im Besitze dieser steigt sein Uebermuth so sehr, dass er den Hellespont mit Ketten und mit Geisselhieben bezwingen, dass er, der Mensch, sogar die Götter bestehen zu können meint (θνητὸς ὢν θεῶν δὲ πάντων ὤετ', οὐκ ἀβουλίᾳ, καὶ Ποσειδῶνος κρατήσειν.

v. 750.). So in seinem Uebermuthe vorgeschritten, kam ihm bei seinem Streben der verblendende Dämon zu Hilfe, wie es stets geschieht, wenn einer selbst durch seine Vermessenheit die unglücksverkündenden Göttersprüche beschleunigt (ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, χὠ θεὸς συνάπτεται v. 742.). Somit haben wir trotz des Orakelspruches, welcher dem Darius (v. 740) gegeben war, den Uebermuth des eigenen Herzens als das, was die Schuld hervorbringt, und ein glückliches Vorwärtsschreiten auf der Bahn des Bösen treibt den Frevler zu weiterem Bösen, bis er seinen frevelhaften Sinn auf die Spitze getrieben hat und er so der strafenden Hand der Gottheit anheimfällt; denn (v. 821.) ‚aufblühender Hochmuth trägt des Frevels Aehrensaat, und thränenreiche Aernte bleibt dess Gewinn'. Nicht allein Xerxes frevelt und wird bestraft, sondern auch das Heer, von dem nur wenige zurückkehren, (v. 801.) ‚sie weilen, wo Asopus Fluth das Land benetzt, um zu befruchten jenes Land Böotias. Da wartet Elend ihrer, unaussprechliches, Vergeltung ihres hochvermessenen Uebermuths, die in Hellas Lande nimmer sich gescheut vor Götterbilderraub und frechem Tempelbrand. Altäre wurden da zerstört und Wohnungen der Himmlischen zertrümmert und dem Boden gleich, so haben sie gefrevelt, und nicht Minderes erdulden sie auch künftig'. Von der Gottheit kommt der Schlag v. 502. νῦν δ' οὐκ ἀμφιλόγως θεόπρεπτα τάδ' ἂν φέρομεν.

In v. 93. sagt der Chor: ‚der listigen Täuschung eines Gottes, welcher Sterbliche könnte ihr entgehen?' Daraus könnte allerdings die Aufhebung des freien menschlichen Willens durch eine unbedingte Schicksalsmacht geschlossen werden, welche den Menschen zu Frevel und Schuld führe. Die antike Anschauung nahm einen solchen bethörenden Einfluss an (cf. Dronke l. l.

p. 32.); aber dieses war aus ihrem Bestreben hervorgegangen auch die psychischen Zustände des Menschen als Gottheiten zu personificiren und diese beim Fehlen des Menschen thätig zu denken, u zwar wie Hom. Od. XIV. 488; ,παρά μ' ἤπαφε δαίμων οἰοχίτων' ἴμεναι' zeigt bei leichten Fehlern, die aus blossen Versehen hervorgehen, aber ebensowohl bei Ausführung von Frevelthaten, die zum Untergange führen, z. B. Odyss. IV. v. 261, wo die Bethörung der Aphrodite zugeschrieben wird. So Jl. XIX. 97. 137. Theog. 401. (cf. Nägelsb. nachhom. Theol. p. 55.) Sophokl. Antig. 595. 1272. Aeschyl. fragt. 163. θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ. etc. Wie aber aus der bisherigen Darlegung zu ersehen ist, wirkt dieser δαίμων nie auf den in sich reinen Menschen ein, so dass er zur Schuld durch ihn verführt würde, und insofern weicht Aeschylus von der vulgären Denkweise ab, die freilich dieses annahm, wie sie auch die Idee des Schicksals festhielt. Durch die Leidenschaft wird, wie es bei Eteokles in Folge des Bruderhasses der Fall ist, das Gemüth aufgeregt, u. diese Aufregung treibt zur Verletzung der göttlichen Satzungen. Diese Aufregung ist nun jener δαίμων, als dessen Folge nach dem erstmaligen Ablenken zum Bösen die Neigung zum Frevel erscheint: wo der Sinn dazu hinneigt, da hilft auch die Erregung der Leidenschaft mit, welche dem Menschen die freie Betrachtung dessen, was er thun will, entzieht, wie es Pers. v. 742 ausdrücklich gesagt ist.

Agamemnon fällt durch ein gemeines Verbrechen zweier Menschen u. wäre somit kein Held für eine Tragödie, da ihm die tragische Schuld fehlt. Um ihn zu einem solchen zu erheben, muss Aeschylus nach seinem Zwecke, wozu er als Dichter befugt ist, die Sage umändern, damit der innere Zusammenhang hergestellt werde und er dieselbe als Hülle für seine eigenen verfeinerten und

veredelten religiösen Anschauungen gebrauchen könne. Desswegen stellt er den Tod des edeln Helden als eine Folge jenes alten auf dem Atridenhause ruhenden Fluches dar, der in Folge des scheusslichen Kindermahles das ganze Haus traf (v. 1585.) und den der feige Aegisthos zum Vorwande seines Frevels nimmt. Damit liegt aber auf Agamemnon noch keine persönliche Schuld, was doch sein muss, wenn nach Aeschylus' Vorstellungsweise eine moralische Weltordnung bestehen und Agamemnon büssen soll; denn dass er für seinen Ahnherrn büsse, widerspricht des Dichters Anschauung von der Gerechtigkeit der Götter. Wie der Held schuldig wird, zeigt der Chor v. 113. Bei dem Auszuge des Heeres erscheinen über Agamemnons Hause zwei Adler, die einen trächtigen Hasen zerfleischen. Der Seher erkennt darin ein Vorzeichen, glücklich für das Unternehmen, unglückverkündend für das Haus des Führers, weil Artemis, die Beschützerin der jungen Frucht, wegen des Kindermahles noch grolle. In Aulis schickt sie die Stürme, welche dem Heere den Aufbruch unmöglich machen, u. Kalchas verkündet, der Zorn der Göttin könne nur durch das Opfer der Iphigenie, der Tochter Agamemnons gestillt werden. Hier nun entwickelt sich die Schuld Agamemnons: er hat zu wählen zwischen der Feldherrnstelle u. seinem Zurücktreten davon; er wählt erstere, und damit muss er sich auch zu dem unnatürlichen Opfer seines eigenen Kindes entschliessen. Dadurch ladet er sich aus Herrsch- und Ruhmsucht eine Blutschuld in seinem eigenen Hause auf das Haupt. Obgleich gedrängt von den Fürsten des Heeres hat er volle Freiheit seines Willens; zur That drängt ihn kein Geschick. In der Herrschsucht liegt der Keim zu dieser, und sie wird bestraft durch diejenige, welche ihm im Hause am nächten steht. Dadurch gewinnt diese trotz ihrer eigenen Frevelhaftigkeit Berechtigung das Werkzeug der strafenden Götter zu sein, sowie Aegisthos

den Fluch vertritt, der ohne den Fehlgriff des Agamemnon über diesen keine Gewalt hätte. Aber auch Klytaimnestra ladet durch die Ermordung ihres Gemahles wieder eine Schuld auf sich, welche ihr die Nemesis zuzieht, und zwar ebenfalls aus eigenem Antriebe, indem sie in der Rache nur den Vorwand findet, ihr aus eckelhafter sinnlicher Lust begonnenes Verhältniss mit ihrem Buhlen Aegisthus fortzusetzen. Dazu drängt sie ebenfalls kein Geschick, sondern in ihrer Hinneigung zu Lastern und Freveln, also in ihrem eigenen Herzen liegt der Keim zur bösen That, die wieder Rache fordert Diese bringt Orestes, — aber nicht aus sinnlicher Neigung u. Leidenschaft, sondern weil es von dem Gotte selbst befohlen ist, um die religiöse Pflicht der Blutrache zu vollziehen. Sein reines Gemüth schaudert zurück vor dem Muttermorde (Choeph. v. 890.). ‚Was thun? Soll ich den Muttermord nicht scheuen, Pylades?‘ ‚Wo blieben dann die Hehersprüche des Loxias, die er ertheilt? und wo dein freigegebnes Wort? Mach' alle eh zu Feinden als die Himmlischen.‘ Dennoch, weil der Gott es befiehlt, weil es seine heiligste Pflicht ist, vollzieht er den Mord; er stellt dadurch als ein Reiner das Sittengesetz wieder her und führt durch die Bestrafung der Schuldigen die Sühne für die Greuel seines Hauses herbei.

Somit haben wir auch in Agamemnon und in den Choephoren keine Hemmung des freien Willens durch das Schicksal, sondern die mit aller Freiheit des Willens vollzogene Hinneigung zu Frevel ruft die Gerechtigkeit der Götter, die Bestrafung mit Nothwendigkeit (ἀνάγκη), weil dem Naturgesetze entsprechend, herbei. Anders ist es bei Orestes, welcher reinen Herzens nur auf den Willen der Gottheit hört, die ihn zum Werkzeug ihrer Gerechtigkeit ausersehen hat und auch den in ihm erwachten Zwiespalt wegen des Muttermordes sühnt. An ihn haben die

Rachegöttinnen kein Recht (Eumenid 797) ‚Des Zeus, Zeugniss ist offenbar; er selbst gab den Orakelspruch, er selbst das Zeugniss. Orestes dieses übend soll straflos sein‘.

In den Choephoren ziehen für unsere Frage besonders zwei Verse unsere Aufmerksamkeit auf sich v. 908 u. 909., wo Klytaimnestra ausruft: ‚o Sohn, das Schicksal trägt die Schuld an dieser That‘, und er erwiedert: ‚und ebenso bringt dir das Schicksal jetzt den Tod‘. Klytaimnestra sieht sich als das Werkzeug der vergeltenden Gottheit an, bemerkt aber nicht, dass, wie Agamemnon durch die Opferung der Iphigenie, so sie selbst durch die Ermordung des Agamemnon das Gesetz der moralischen Weltordnung verletzt hat. Darauf verweist sie Orestes. Dieses Stück u. die ‚Eumeniden‘ haben aber für uns noch eine andere Bedeutung; denn indem Zeus den Muttermord befiehlt, erscheint er als derjenige, auf den die moralische Weltordnung ganz übergegangen ist, und in der Versöhnung der Erinyen liegt auch die Anerkennung des Zeus als des Weltregenten, während jene als Werkzeuge desselben erscheinen. Hier hat Zeus die unbedingteste Gewalt, er ist selbst das Schicksal.

In den Supplices haben wir Alles ohne unmittelbare Einwirkung hoher Mächte nach natürlichen Gesetzen verlaufend, so dass die Schicksalsidee gar nicht in Betracht kömmt, die oberste Weltleitung aber als in die Hand des Zeus übergegangen erscheint. Zeus selbst erscheint hier in seiner wahren Göttlichkeit, wie er nach alten Gesetzen die Aisa aufrecht erhält (v. 676.) und durch die unendliche Zeit hin herrscht (v. 529) als der höchste (v. 675.), der mächtigste (v. 675.) und die Erde umfassende (v. 813.); unter Keines Herrschaft stehend (v. 570—595.); was er beschliesst, klugen Sinns, geschieht bald (v. 600.). Desswegen hat auch A. W. Schlegel in seinen Vorlesungen I. 204. über die Aeschyl. Trilogie mit Recht den Aus-

spruch gethan: ‚die nächtliche Furchtbarkeit des Schicksales klärt sich im Zusammenhange der ganzen Trilogie bis zu Andeutungen einer weisen und gütigen Vorsehung auf.

Indessen nicht allein aus dem Inhalte der einzelnen Tragödien und aus dem Gange der Handlung geht hervor, dass die frühere Machtvollkommenheit der Moira in die des Zeus übergegangen ist, sondern es liegt auch in einzelnen Ausdrücken der Beweis dafür offen da. In Agam. v. 1225 erklärt der Chor, wenn das von den Göttern bestimmte Geschick (τεταγμένα μοῖρα ἐκ θεῶν) ihn nicht zwänge sein Lebensloos (μοῖραν) zu tragen, so würde sein Herz eilen diesen Wunsch kundzugeben. Zeus erscheint als der, welcher den Griechen und den Trojanern Leiden auferlegte (v. 62.), Troja umstürzte (v. 356. 364. etc.); er, der παναίτιος, πανεργέτης ist Schuld an dem Falle Agamemnons, er wird auch von der Klytaimnestra als τέλειος angerufen v. 972. ‚Zeus, Allgewaltiger, vollende mein Gebet, vollbringe, was du willst, o Zeus, und lass dir solches angelegen sein‘. Auch in den Choephoren steht die oberste Leitung der Begebenheiten bei Zeus, dem als Dienerinnen die Moiren beistehen; der Chor ruft sie an, dem Orestes in seiner von der Gottheit ihm befohlenen Rache beizustehen v. 303. ‚Erhabene Moiren, führt es aus nach dem Willen des Zeus, auf dem Pfade des Rechts‘. Zu Zeus fleht Orestes (v. 16. 244. etc.), ebenso Elektra (v. 242. 379. 390.) und der Chor (v. 781). In den Eumeniden stehen die Moiren in Verbindung mit den Erinyen, denn diese haben von ihnen ihr Amt (v. 334. τοῦτο γὰρ λάχος διανταία μοῖρ' ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν), und dieses wurde von den Göttern ihnen bekräftigt, (im ὕμνος δέσμιος v. 392. ‚δεσμὸν τὸν μοιρόκραντον ἐκ θεῶν δοθέντα τέλεον‘). In v. 162 grollt der Erinyen Chor über die Aufnahme des Orestes

im Tempel des Apollo, erzürnt über die neuen Götter, die mehr als das alte Recht vermögen (τοιαῦτα δρῶσιν οἱ νεώτεροι θεοὶ κρατοῦντες τὸ πᾶν δίκας πλέον). Den Schluss bildet die Versöhnung der alten Blutgottheiten mit den neueren Göttern und damit die thatsächliche Verlegung der Macht des Schicksals in die Hand des Zeus. Auch in den Persern wird im Chor v. 101. von der Moira, als einer nach dem Willen der Götter regierenden Macht gesprochen; Moira, welche von Alters her durch den Willen der Götter (θεόθεν) herrsche, habe die Perser zu diesem Kampfe getrieben, u. v. 374. sagt der Bote: er sprachs mit stolzer Zuversicht und wusste nicht, was über ihn der Götterspruch verhängt'. Darius Geist, aus dem Hades heraufbeschworen, ruft, da er den Unfall des Xerxes vernommen, aus: ,Weh, so schnell ist schon erfolget des Orakelspruchs Erfüllung! meinen Sohn hat Zeus geschlagen mit der Weissagung Vollendung. Erst nach spätern Jahren, hofft' ich, würden es vollzieh'n die Götter'. Hier erscheint Zeus als der oberste Lenker der Begebenheiten. Desswegen bricht auch der Chor v. 532 in die Klage aus: ,O König Zeus! du vertilgtest zahlloser hochjauchzender Perser Heer, hältst in nächtliche Trauer Ekbatana und Susa'. Nirgends finden wir hier eine Trennung der Gewalt der Moira von der des Zeus.

Wie nun Aeschylus dem Fatum keinen Einfluss in seinen Tragödien gestattet, sondern das Schicksal des Einzelnen abhängig macht von der That desselben, welcher gegenüber die Gottheit nach ihrer Wesenheit als die Beschützerin der sittlichen Weltordnung eintreten und den Frevler bestrafen muss, so erkennt auch Sophokles die höchste Gewalt in der Gottheit concentrirt und hält die Ansicht des Aeschylus von einem verblendenden Dämon, sobald einmal durch freiwilliges Handeln eine Schuld zu-

gezogen ist, fest, aber er weicht von ihm darin ab, dass er die Leiden der Menschen nicht immer als eine Strafe der Gottheit für begangene Frevel ansieht, sondern die Wirksamkeit der Gottheit in der nach bestimmtem Plane vor sich gehenden Regierung der Welt findet, welcher der einzelne Mensch vertrauensvoll sich unterwerfen und so auch unverdiente von der Gottheit auferlegte Leiden ergebensvoll ertragen soll. Aber nicht allein durch diese Erweiterung seiner sittlich religiösen Anschauung ist er von seinem Vorgänger verschieden, sondern ganz besonders auch dadurch, dass, während bei Aeschylus jeder Mensch nur für seine freiwillig begangene That verantwortlich ist, er auch den Sohn zur Sühnung der That des Vaters verpflichtet, wenn dieser sie nicht gebüsst hat, — denn nach der Anschauung der Alten muss jeder Frevel gebüsst werden, damit die sittliche Weltordnung erhalten werde, — und dass nach seiner Anschauung das unfreiwillige Fehlen nicht mit Schuld befleckt. Dieses sehen wir besonders bei Oedipus, den die göttliche Vorsehung (Oedip.. c. v. 1585 θέιᾳ τύχῃ, 1693 τὸ φέρον ἐκ θεοῦ, 1661 τίς ἐκ θεῶν, 997 θεῶν ἀγόντων, Oed. R. 255. πρᾶγμα θεήλατον), sowie sie es nach den Orakelsprüchen vorherbestimmt hatte, dahin führte, dass er unwissend das Werkzeug der Gottheit zur Bestrafung der Frevel seiner Eltern wurde und dadurch eine frevelhafte, mit freiem Willen, aber ohne sein Wissen unternommene That auf sich lud, von welcher er durch eine schreckliche Busse sich reinigte und so wieder zum Liebling der Götter und über das irdische Dasein hinaus verherrlicht wurde. Von einem Fatum, das ihn ohne Grund, ohne Verschuldung dem Verderben überliefert, ist nicht die Rede; aber die Verschuldung liegt, wie bei Crœsus nicht in ihm, sondern in seinen Eltern (doppelt in seinem Vater wegen des gegen Chrysippus begangenen Frevels und wegen der

Aussetzung des Oedip. selbst), welche ihre Schuld freilich büssen, aber so, dass er selbst obwohl unbewusst, wieder eine Blutschuld und Blutschande auf sich ladet. Es war dieses das Werk der Vorsehung, welche auf eine für die Menschen unbegreifliche Weise Alles zum richtigen Ausgleich führt.

Wie nach dem Plane der Gottheit Oedipus Schreckliches erleidet, so Philoktetes (v. 989.), welcher als der Besitzer der Waffen des Herakles nicht nach Troja kommen soll, bis die 10 Jahre der Belagerung vorüber und die Zeit gekommen ist, in welcher nach dem Rathschlusse des Zeus (Phil. v. 1415 τὰ Διός τε φράσων βουλεύματά σοι) die Stadt eingenommen werden soll. Wie in Oedip. so hatte hier Sophokles den Heroismus im Leiden, hervorgegangen aus der Ergebung in den göttlichen Willen, gezeigt, und wie dort endet das Drama mit der Verherrlichung des früher durch Leiden heimgesuchten Helden, die ebenso wie diese (v. 192) von der Gottheit verhängt ist und wobei ihm der herrlichste Kriegsruhm und der süsseste Triumph dadurch wird, dass seine Feinde seine Hülfe erbitten, wie die Söhne des Oedipus bei ihrem Vater es thun müssen.

In Elektra behandelte Sophokles denselben Stoff, den Aeschyl. in den Choephoren dargestellt hatte. Klytaimnestra hat sich lange Jahre der Frucht ihres Verbrechens erfreut und es betrübt sie nur noch der Gedanke an denjenigen, welcher durch religiöse Pflicht an die Bestrafung des Gattenmordes gebunden ist, an Orestes, welchen die Schwester Elektra gerettet hatte. Dieser kömmt nun in einer Zeit, in welcher Elektra, fast unvermögend, das frevelhafte Zusammenleben ihrer Mutter mit Aegisthus länger anzusehen, die einzige Hoffnung auf die baldige Rückkehr des Bruders setzte, — von Apollo selbst gesandt, um durch Bestrafung des von Klytaimnestra und

Aegisthus den auf dem Hause lastenden Frevel zu sühnen (El. v. 36.). Zu Apollo erhebt Elektra v. 1376. ihr Gebet, beizustehen als Helfer und zu zeigen, mit welcher Strafe die Götter die Gottlosigkeit der Menschen belegen. Hier wie in den Choephoren ordnen die Götter selbst die Bestrafung an, sie sind die Beschützer der Weltordnung; von einem Fatum ist hier nicht die Rede.

Ajax, der gewaltige Held hat zweimal die ὁσιότης gegen die Götter verletzt durch hochmüthig frevelhafte Worte und muss dafür büssen. Die Göttin, die er verletzt hat bestraft ihn dadurch, dass sie ihm, während sie die Heerführer der Griechen vor dem Mordanschlag retten will, Wahnsinn einflösst, und in diesem Zustande verübt er eine That, die ihm das Leben hassenswerth macht. Mit der Einsicht in seinen Fehler söhnt er sich mit der Gottheit (v. 666, welche Stelle ironisch aufzufassen, wie die meisten Erklärer thun, bedenklich ist) aus und tödtet sich selbst. Sein Untergang ist seine Strafe.

In den Trachinerinnen sehen wir eine edle Frau aus den edelsten Motiven eine zu wenig überlegte That begehen, welche für ihre Familie die schrecklichsten Folgen hat. Sie büsst dafür durch Selbstmord und ihr Gemahl Herakles findet durch jene That sein Ende. Wenn auch in zweideutigen Orakelsprüchen dieses vorher verkündet ist, so ist doch von einem Fatum hier nicht die Rede; denn die Gottheit, die fürsorgende, leitet es zu dem von ihr vorauserkannten Ziele, nämlich zur Verherrlichung des Herakles, dessen Aufnahme in den Olymp nur stattfinden kann, wenn er durch das Feuer die Schlacken des irdischen Menschen von sich abgelegt hat. Eine leise Hinweisung lag für die mit dem Mythus von Herakles ganz vertrauten Athener in den Worten des Chors: τὰ μὲν οὖν μέλλοντ' ἐφορᾷ . . . Auch Herakles selbst trägt eine tragische Schuld durch sein Verhältniss zu der speer-

erworbenen Jole, wie Deianira durch ihr unbedachtsam dagegen angewendetes Mittel; beider Schuld liegt wieder in ihrem eigenen Innern.

In der Antigone schauen wir den Kampf zwischen den Pflichten der Schwester gegen ihren todten Bruder u. dem harten, die göttlichen Satzungen selbst verhöhnenden Staatsgesetze dargestellt, welcher Kampf auf beiden Seiten hin verderblich ausfällt, indem Antigone für ihren Trotz, Kreon für seine ἀνοσιότης bestraft wird. Aber Antigone geht unter mit dem Bewusstsein, für ihre Pflicht und für das jetzt triumphirende Gesetz zu sterben, Kreon dagegen wird bestraft mit dem Bewusstsein frevelhaft gehandelt u. dadurch sein Haus zu Grunde gerichtet zu haben. Auch hier ist nur von Schuld, aber nicht von einem Schicksal die Rede.

So zeigt sich also als der Grundzug der Sophokleischen Dramen der Satz, dass die Gottheit die Welt regiert, wie es Oedip. (Oed. c. 964 u. etc.) vielfach ausspricht, so dass wir auch in den Stellen, wo von einer Moira wirklich die Rede ist, z. B. Antig. 1337 ὡς πεπρωμένης οὐκ ἔστιν θνητοῖς συμφορᾶς ἀπαλλαγή, (cf. Verg. Aen. 6. 376. desine fata deum flecti sperare precando.) Aj. 516. Antig. 987. Μοῖραι μακραίωνες, nicht eine von Zeus getrennte Schicksalsgewalt erkennen können, zumal da bei Philokt. 176 die Macht der Götter παλάμαι θεῶν, 1415. die βουλεύματα Διός, Trach. 169 die εἱμαρμένα πρὸς θεῶν genannt sind, als unwiderlegbare Zeugen, dass Sophokles ein ausser dem Zeus liegendes Schicksal nicht anerkannte und dass er neben Götterschickungen (θεῖαι τύχαι) auch μοῖρα und μοιριδία τις δύναμις nur nennt, um eine Naturnothwendigkeit in physischer oder psychischer Hinsicht zu bezeichnen, d. h. entweder den Tod, der in der Natur eines jeden Wesens begründet ist, oder die Strafe der Gottheit für begangene Frevel, die ebenfalls wegen der

Gerechtigkeit der Götter als eine nothwendige Folge erscheint.

Dazu kommt ferner noch, dass die Ausdrücke μοῖρα, αἶσα, πεπρωμένη, ἀνάγκη, εἱμαρμένη, χρεών, δεῖ etc. die alle gleichbedeutend sind, im Laufe der Zeit stereotyp wurden und so auch, als die Anschauung der Gebildeten über diesen Punkt sich geändert hatte, unter dem Volke, an dessen Ausdrucksweise die tragischen Dichter vorzugsweise gebunden waren, beibehalten und ähnlich gebraucht wurde, wie unser ‚Schicksal', obwohl wir nach christlichen Begriffen wenigstens ein ‚Schicksal' nach der ältesten griechischen Vorstellung nicht denken können, welcher Begriff eigentlich erst durch Schiller's Studien der Alten wieder in unseren christlich germanischen Ideenkreis gebracht wurde.

Aus dem bisherigen Gange unserer Untersuchung geht nun Folgendes hervor:

Wie schon Plato erkannte (cf. p. 61. und 62. dieser Abhandlung) theilte die älteste Anschauung des griechischen Volkes die Weltregierung (was auch Hoffmeister l. l. p. 12. bemerkt hat, ohne es klar zu erfassen), in eine doppelte, die eine abhängig von der freien Willensthätigung der Götter, die andere abhängig von einer über diesen stehenden unerfassbaren Macht, die ihrem innersten Wesen nach auch nur von der Gottheit ausgegangen sein kann, obwohl den Griechen diese Erkenntniss zu erlangen bis in die nachsokratische Zeit nicht möglich war. Die religiöse Weltanschauung sah sich zur Annahme dieser letzteren Macht gezwungen, weil sie die feindliche, das Lebensende des Menschen unbedingt herbeiführende, durch keine Bitten zu bewegende Gewalt, nur so und nicht anders zu fassen vermochte und diese auch schon durch die Lehre von der Genesis der Götter-Dynastien gegeben war. Diese beiden Gewalten, die

der Götter und des Fatums, wurden vielfältig in der Anschauung des Volkes theils verwechselt, theils griffen sie, die eine in die Sphäre der anderen hinüber, so dass sie mitunter einander zu bekämpfen scheinen, wie in Jliad. XVI. 435.; XX. 174, und ganz besonders in den Choeph. und Eumeniden des Aeschylus.

Es verlieh also allerdings die älteste Anschauung dem Fatum, — μοῖρα, oder in ihrer Dreitheiligkeit μοῖραι, eine über der Macht des Zeus stehende Gewalt, aber dieses Verhältniss änderte sich allmählig so sehr, dass, wie in den menschlichen Verhältnissen die einzelne Persönlichkeit mehr Berechtigung erhielt, die Bildung sich erweiterte, und die Reflexion von den cosmog. und theogon. Systemen mehr sich zu den Eigenschaften der Götter und ihren Einwirkungen auf die Menschen wandte, so auch im Laufe der Zeit den Göttern selbst mehr Gewalt eingeräumt wurde und endlich die Function der Moira in die des Zeus selbst überging, so dass er, wie er den Monotheismus im griech. Polytheismus vertritt, schliesslich, und zwar ganz besonders bei Aeschylus und Sophokles als der wirkliche Beherrscher der Welt (Aeschylus Suppl. 575. 675. etc.) erscheint, durch dessen Pronoia die ganze Welt geleitet wird. Der Uebergang von der einen Anschauung zur anderen bildet einen Entwicklungsprozess in der Geschichte der griechischen Götter, und da der Mensch, wo er nicht eine Erklärung für eine ausserordentliche Erscheinung finden kann, gerne an der alten Erklärung, und ganz besonders in religiösen Dingen, festhält, so ist auch psychologisch erklärbar, dass bei der ungebildeten Masse des griechischen Volkes die Anschauung von der dunkeln Gewalt einer aller Persönlichkeit entbehrenden Moira sich erhielt, während selbst bei Herodot, der doch wegen einzelner aus dem Volke gegriffener und mit naivem Sinn aufgenommener Erzählungen vielfach

als der Hauptvertreter der Schicksalsidee erscheint, die volle göttliche, nicht durch das Schicksal begrenzte Gewalt (τοῦ θεοῦ ἡ πρόνοια ἐοῦσα σοφή lib. III. 108.) dem Zeus zugestanden wird. Mehr aber noch als bei Herodot erscheint dieses, wie gezeigt wurde, bei Aeschylus und ganz besonders bei Sophokles, der kein ‚Schicksal', sondern nur die weise Vorsehung der Gottheit, ihr Wissen von dem zukünftigen Gange der Ereignisse, als dessen Beweis die Orakelsprüche erscheinen, kennt und auf das von ihr gesetzte Recht, ihre Heiligkeit und Gerechtigkeit und die von ihr verhängten Strafen hinweist. Diese Strafen lässt sie nach ihrer Weisheit oft auf eine dem kurzsichtigen Menschen unfassbare Weise vor sich gehen, so dass dieser schliesslich eben durch die ihm für seine Zwecke geeignet scheinenden Mittel in Folge der Leitung der persönlich bewussten Gottheit, in welcher Leitung eben die obengenannte Ironie sich zeigt, da anlangt, wohin er mit seiner schwachen Berechnung gerade nicht gezielt hat, wie wir es bei Oedipus, bei Klytaimnestra, bei Deianira sehen.

So kommen wir bei genauer Betrachtung der Entwickelung und Fortbildung der Anschauung von dem Fatum, so wie sie in den Schriften der Griechen niedergelegt ist, schliesslich nicht nur zu dem Resultate, welchem Herder den treffenden Ausdruck verliehen hat in seinen Werken zur schönen Literatur und Kunst Bd. 12 p. 242: ‚Man kann es nicht oft und laut genug sagen, dass der reine, menschliche, veredelte Sinn der Griechen die Vorstellung eines Schicksales, das nach blinder Willkür ein übermüthiges Spiel mit dem Menschen treibt, sie in Versuchung führt, damit sie stürzen, und Schuldige mit dem Schuldlosen ausrottet, geradezu für eine Lästerung erklärte und höchst unstatthaft fand', sondern es erscheint, wie schon A. W. Schlegel in seinen Vorlesungen über

dramatische Kunst I. p. 204 über die Aeschyleische Trilogie (cf. unsere Abhandlung pag. 96 und 97) sagte, bei Orestes sowohl, als bei Oedipus neben der Gerechtigkeit auch die Güte der Gottheit, und vermöge dieser gewährt sie jenem nach der Sühnung des durch Muttermord verübten Frevels ein freudiges und nimmergehofftes lebensfrohes Dasein, diesen aber erhebt sie, nachdem er willig sich der Leitung der Gottheit überlassen hat und zur inneren Aussöhnung und Läuterung gekommen ist, zu einem Heros mit göttlicher Verehrung bei jenem Volke, in welchem zuerst würdigere Vorstellungen von dem Wesen der Gottheit und eine reinere Verehrung derselben sich Bahn gebrochen hatte, nämlich bei den Athenern.

Bei der Betrachtung des Mythos eines Volkes drängt sich uns unwillkürlich die Frage auf ‚mit welchen Eigenschaften begabt erscheinen die Götter in demselben‘?, und davon schliessen wir auf den Bildungsstand und die Bildungsfähigkeit des Volkes selbst. Und mit Recht, denn von der Bildung eines Volkes ist auch seine Vorstellung vom Wesen der Götter abhängig, zumal bei einem Volke, welches noch keine Offenbarung anderswoher erhalten hat und demgemäss die Idee des Religiösen gleichsam aus sich selbst herauszubilden angewiesen ist, wie es bei den Griechen der Fall war, da ja die aus dem Oriente empfangenen Ueberlieferungen nicht von Belang waren und höchstens als Samenkörner einer künftigen religiösen Bildung angesehen werden können, deren Entwickelung immerhin von der Genialität des Volkes abhängig war. Der Mythos der Griechen nun zeigt uns eine Naturreligion, und zwar zufolge ihrer Bildungsstufe in der Form eines anthropomorphischen Polytheismus, wie schon in einem früheren Abschnitte dieser Untersuchung gezeigt wurde. Fragen wir nun nach den Eigenschaften der Götter bei diesem Anthropomorphismus, so möchte wohl die Antwort der Scholien auf die Frage, wie es komme, dass Ares als Gott nichts von dem Tode seines Sohnes Askalaphus (Hom. Jl. XIII. 521.) gewusst habe, die richtige sein, weil nämlich Homer seine Götter ganz menschlich darstelle, ἀνθρωποειδεῖς, jedoch mit dem Unterschiede, dass sie unsterblich seien (cf. Nägelsb. homer. Theol. I. § 16; nachhomer. Theol. I. 6.). Und so erscheinen die Götter mit denselben Gebrechen behaftet, welche die Menschen haben, und selbst Neid und Schadenfreude sind nicht aus-

geschlossen, wenn auch in den religiösen Anschauungen der Sophokleischen Zeit jene Eigenschaften ganz anders erscheinen, als bei Homer.

Ueber die Natur der Götter hat besonders Nägelsbach in seiner nachhomerischen Theologie p. 1—94 so umfangreiche Zusammenstellungen von darauf bezüglichen Stellen aus den Schriften der Alten und Abhandlungen darüber geliefert, dass füglich auf jene verwiesen werden kann und nur die Abschnitte von der Heiligkeit und Strafgerechtigkeit der Götter als zur Ausführung des vorliegenden speziellen Gedankens nothwendig etwas näher in's Auge zu fassen sind, um dadurch auf die Anschauung der Alten vom Neide der Götter zu kommen und nach Betrachtung des Wesens und der verschiedenen Entwickelungsstufen, welche diese Vorstellung durchgemacht hat, wieder zu der ursprünglichen Aufgabe, zur tragischen Ironie des Sophokles und ihren Quellen, zurückkommen zu können. Zu dieser Betrachtung aber sind wir desswegen genöthigt, weil jene Ironie als Methode der Bestrafung von Seiten der Gottheit nur dann möglich ist, wenn diese nicht mit dem Laster des Neides, das ihnen vielfach zugeschrieben wird, behaftet ist.

Die Forderung der

Heiligkeit und Strafgerechtigkeit

der Götter, ein Postulat des menschlichen Bewusstseins, war jedem gebildeten Griechen schon in der heroischen Zeit klar. Betrachten wir aber die verschiedenen Sagen von den Göttern, wie sie uns Homer über die verschiedenen nichts weniger als göttlichen Eigenschaften derselben erhalten hat, ihre Arglist (Jl. XV. 461.), Antrieb zu Meineid (Jl. IV. 66. ff.), ihre Tücke (Jl. XXIII. 774.), ihren Neid (Jl. VII. 446.) u. a., so finden wir einen gewaltigen

Widerspruch zwischen dem Glauben an die Götter und der Erscheinung derselben, wenn sie handelnd im Epos eingeführt werden. Fest steht, dass der Glaube der Griechen an die Strafgerechtigkeit der Götter schon bei Homer unumstössliche Thatsache ist; aber diese kann nur vorhanden sein, wenn Heiligkeit damit verbunden ist, sonst kann die Strafe willkürlich durch Liebe und Hass geleitete Misshandlung werden, welche dem Begriffe der Götter als solcher selbst nach Anschauung der Griechen widerstreben würde. Es fragt sich daher: Wie lässt sich die Forderung an die göttlichen Eigenschaften mit der Unvollkommenheit der Götter vereinigen?

Wie in einem früheren Abschnitte über die Quelle des Mythos gesagt wurde, gehen aus dem Charakter der griechischen Religion als einer Naturreligion 2 Folgerungen hervor: 1. dass es eine Vielheit von Göttern gibt, und 2. dass das Göttliche als durch die Natur bestimmt auch dem Endlichen gleichartig, ja nur graduell von jener verschieden und über sie erhaben aufgefasst wird. Daraus ergibt sich als nächste Folge, dass der Mensch, um mit der Gottheit in Verbindung zu kommen, sich weder über die ihn umgebende Natur, noch über seine eigene Natürlichkeit zu erheben braucht, dass er sich mit der Gottheit verwandt fühlt, und dass er, da das Natürliche in ihm der Gottheit gegenüber berechtigt erscheint, um dieser zu gefallen keinen Kampf mit seinen Trieben zu bestehen hat, sondern seine religiöse Pflicht vorzugsweise darin besteht, dass er Gott zu Ehren thut, was seiner eigenen Natur angemessen ist. Nun strebt allerdings der Mensch die graduell von ihm verschiedene Gottheit, oder individuell den Gott, zu erfassen und will die Gottheit über den Bereich des Endlichen emporheben, er denkt nach Nägelsbach's treffendem Ausdruck (Homer. Theol. I. § 16.) besser von den Göttern, als diese sind; aber der Mensch ist trotz seines Dranges und seines Bedürfnisses,

die Gottheit geistig zu erfassen, nicht im Stande dieselbe der irdischen Schranken zu entledigen, — seine Vorstellung von ihr bleibt eine irdische, menschliche Vorstellung. Es ist die Vernichtung dieser irdischen Schranken nur ein Postulat des vernünftigen Menschen. Zur Verwirklichung dieses Postulates bringt es der Grieche Homers nicht; denn jede Gottheit, die der Mensch aus sich selbst zu schaffen sucht, trägt den Stempel der Menschlichkeit an sich. Die Götter Griechenlands sind noch sittlich gebunden, wie die Moira sie beengt. Sittlich vollkommener, — wenn auch nie vollkommen, — werden sie erst dann, als der Sinn der Griechen sich von den kosmogonischen und theogonischen Systemen weg und mehr dem ethischen Gebiete zuwandte, in den Zeiten des Archilochos, Terpander, Simonides bis auf Solon, wodurch denn auch eine sittliche Reinigung des Gottesbegriffes wenigstens bei den besseren Geistern eintrat, während das Volk freilich an den alten Mythen bis in die Zeit des Euripides und der Sophisten festhielt, in welcher die Zersetzung des alten Mythos eintrat. Zur vollkommenen geistigen Erfassung der Gottheit brachte es der Grieche, durch natürliche Schranken daran gehindert, nicht; gerade desswegen dürfen wir auch bei der Beurtheilung der griechischen Anschauung, um gerecht zu sein, nicht das Christenthum zum Massstab nehmen. Vor Allem aber ist, um die sich sonst ergebenden Widersprüche zu vermeiden, festzuhalten, dass man von der Art und Weise, wie die Götter gegen einander handeln und ihre Macht den Menschen gegenüber zeigen, absehen und nur beachten muss, wie die Griechen sie auffassten von dem Standpunkte der schon genannten und als Thatsache sich zeigenden Gerechtigkeit, mit welcher folgerichtig der Glaube an ihre Heiligkeit verbunden ist, da ja von dieser Auffassung das sittliche Handeln der Menschen abhängig erscheint.

Von der frühesten Zeit an bis in die Zeiten des Euripides herrscht unter den Griechen ein tiefer religiöser Sinn, demzufolge sie glaubten, dass die Götter vermöge ihrer Natur schlechte Thaten verabscheuen, und dass sie das Recht haben und die Gewalt, die Welt zu regieren und die Uebertretungen ihrer Gesetze und ihres Willens zu bestrafen. In Hom. Od. XIV. 81 spricht Eumaeos vor denen, ‚deren Herz nicht die Furcht kennt vor dem Himmlischen, nicht Erbarmung. Alle gewaltsame That ja missfällt den seligen Göttern, Frömmigkeit aber achten sie und rechtliche Thaten der Menschen‘. Desswegen ruft der alte Laertes, da sich ihm Odysseus zu erkennen gibt und den Freiermord meldet (Od. XXIV. 351.): ‚Vater Zeus, wahrhaftig ihr seid noch, ihr Götter vom Olymp, wenn wirklich die Freier ihren verderblichen Uebermuth gebüsst haben‘. Die Botschaft von dem Strafgerichte, das über die übermüthigen Freier gekommen war, empfängt Penolope mit den Worten (Od. XXIII. v. 63): ‚Die Freier hat einer der Götter getödet aus Zorn über ihren empörenden Uebermuth und ihr böses Thun‘. Das feste Bewusstsein, dass die Götter das Schlechte hassen und böse Thaten bestrafen, leitet den Eumaeos, wenn er (Od. XIV. v. 401.) zu Odysseus sagt: ‚So würde ich ja Ruhm und Heil haben bei den Leuten für jetzt und für die Zukunft, wenn ich, nachdem ich dich in mein Haus aufgenommen und dir Gastgeschenke gegeben habe, dich tödten und das liebe Leben dir rauben würde. Mit frohem Herzen würde ich dann zu Zeus dem Kronider beten können‘?! Dasselbe Bewusstsein zeigt sich in der Jliade IV. v. 234., wo Agamemnon die Griechen gegen die eidbrüchigen Trojaner aneifert: ‚Lasst nicht nach, ihr Argiver, von eurem tapferen Muthe; denn Vater Zeus wird kein Verfechter sein von Lügen, sondern Geier werden die zarten Leiber jener verzehren, welche zuerst die beschworenen Verträge verletzt haben‘. Mit demselben

Bewusstsein redet Odysseus zu Polyphem (Od. IX. 269.): ,Scheue die Götter, Bester, denn wir sind Hilfeflehende; Zeus aber ist der Hort und Helfer der Hilfesuchenden und Fremdlinge', und XXII. v. 39. wirft er den Freiern vor, dass sie in seinem Hause Frevel geübt οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι, οὔτε .....

Nicht weniger als bei Homer zeigt sich diese Anschauung, dass die Götter das Böse hassen, bei Hesiod (ἔργα καὶ ἡμέραι v. 217): ,Die Götter schauen auf die Menschen, die ohne Scheu vor dem Strafgerichte der Gottheit sich zum Bösen wenden; die Götter sind Wächter des Rechten bei den Menschen und strafen das Unrecht; das allsehende Auge des Zeus wacht über der Menschen Thun. Nur das Rechtthun bringt Segen, der Frevel wird von den Göttern bestraft'. Bei Aeschylus (Suppl. v. 638) erinnert der hilfesuchende Chor den König: ,Erwäge Zeus' allmächtige Gerechtigkeit'. Zeus ist der Furchtbarste für die Sterblichen (Suppl. v. 481); desswegen ruft der Chor v. 814: ,O, acht', acht' auf die Schützlinge, du Herr der Erde, Allherr Zeus'. Des Zeus Wille ist unwandelbar, seine Beschlüsse nimmer verletzbar (v. 1055). In Aeschyl. Agam. v. 177 preist der Dichter den im Kampfe mit seinem Vater Kronos siegreichen Zeus und fährt fort: ,der die Menschen weise sein lehrte, der's vollgültig macht. Eine Schule ist der Schmerz. Auch im Schlafe umdränget das Gemüth die Erinnerung des Frevels, und mit Grau'n erwacht man zum Verstand. So verleihet es der Gott, der auf dem hocherhab'nen Stuhle thront'. Nachdem der Chor die Opferung der Iphigenie erzählt hat, fügt er (v. 253) bei: ,Die Folgen nicht weiss ich, noch künde sie, doch täuschet Kalchas' Weissagung nimmer; und die Dike wägt den Gezüchtigten zu die spät errungene Einsicht'. Vor dem Tode des Agamemnon singt der Chor v. 1480: ,o weh, weh, es kömmt von Zeus, der Alles schafft

und Alles thut. Was führen ohne diesen aus die Menschen? . Was dess ist nicht der Götter Wirken'? Aber wie Agamemnon für die Opferung der Iphigenie büsst, so müssen auch die Mörder büssen; desswegen sagt der Chor v. 1537: ,Die Moira schärft die Rache gegen die That, an einem andern Wetzstein', und v. 1564: ,Der Mörder fällt und er wird gerochen. Es bleibet, so lange waltet Zeus der Herr, dass leidet der Thäter'. Bei Sophokles Oedip. Col. v. 275 fleht Oedipus den Athenischen Chor an, ihm eine sichere Zufluchtstätte zu gewähren: ,Drum bei den Göttern bitt' ich euch, o Fremdlinge, wie ihr mich aufgetrieben, so errettet mich; und Götter ehrend hütet euch, den Göttern dann zu weigern eine heil'ge Pflicht, wohl eingedenk, dass nieder auf den Frommen sie im Leben schau'n, und auf die Gottvergessenen schau'n, und dass Entfliehen noch nie dem frevelhaften Mann im Leben ward'. In Electr. v. 823 ruft der Chor entsetzt über die Frevel der Klytaimnestra aus: ,Wo ist doch des Zeus Donner, und wo leuchtendes Auges Helios, wenn das sie geruhig ansehend verbergen'? Ueberzeugt, dass die Götter Unthaten rächen müssen, wenn ihr Reich bestehen soll, ruft Electra v. 241: ,Wenn ja der Todte (Agamemnon), der nun Staub und zu nichte ist, traurig liegen soll, aber sie dafür nicht mordbüssende Strafe trifft, hin sänke Scham dann und Frommsein unter den Menschen'. Dieselbe Zuversicht zeigt Philoktet v. 1035: ,Fluch treff euch! und er trifft euch, die ihr ungerecht an mir gethan habt, denkt ein Gott des Rechtes noch (θεοῖϲιν ἔι δίκηϲ μέλει).

Und ja, er denkt noch seiner. Nicht sonst wäret ihr des Wegs gesegelt nach dem mühbeladenen Mann wenn nicht ein Stachel Gottes euch nach mir geführt'. In ähnlicher Weise richtet Neoptolemus v. 601 die Frage an den Händler: ,Welch' eine Sehnsucht trieb

sie (Atriden)? oder Göttermacht und Strafe, die der Missethat Abwehrer sind? In Ajax v. 132 lässt Sophokles die Athene selbst erklären: ‚Die Gutgesinnten (σώφρονας) lieben die Götter, die Schlechten hassen sie‘. Bei Herodot (VIII. 35—40) schützt Apollo selbst seinen Tempel in Delphi und nimmt Strafe an den Persern, die gegen sein Heiligthum heranrücken. Ebenso bestraft Neptun die in seinem Tempel begangenen Frevel (Herod. VIII. 129); die Kymaeer büssen ihre frevelhafte Frage durch einen verhängnissvollen Orakelspruch (I. 158) und Hermotimus rächt sich mit Hilfe der Götter an Panionius (VIII. 106). Mit den aus Asien zurückkehrenden Griechen haben die Perser unter Anrufung der Götter Verträge geschlossen. Nach dem Bruch derselben durch die Perser hat Xenophon das beste Vertrauen, dass die Götter den Griechen, die an den Eiden der Götter festgehalten haben, den Sieg verleihen werden (Xenoph. Anab. III. 1. 22), da ja die Götter die Beschützer der Eide sind, und Herodot, dessen ganze Geschichte sich als eine Darstellung der gerechten Bestrafung des Frevels durch die Götter erweist, erklärt (V. 56) ‚Jeder Sterbliche, der Unrecht thut, wird büssen‘.

Das Bewusstsein von der Heiligkeit der Götter war bei den Griechen so stark, dass Isokrates in seiner gegen den Sophisten Polykrates gerichteten Rede über Busiris (ed. Hieron. Wolf 1582 p. 542) gegen diejenigen Mythen sich erhebt, welche unsittliche Züge aus dem Leben der Götter enthalten: ‚Dir lag nichts an der Wahrheit; dagegen folgtest du den Lästerungen der Dichter, welche die Söhne der Götter so darstellen, wie wenn sie Schrecklicheres gethan und gelitten hätten, als die ruchlosesten Menschen, und von den Göttern selbst solche Erzählungen gemacht haben, wie selbst gegen die eigenen Feinde zu thun nicht leicht Jemand wagen würde. Nicht nur Diebstähle und Ehe-

brüche und Lohndienste bei den Menschen machten sie ihnen zum Vorwurf, sondern auch Aufzehren ihrer Kinder, Entmannung ihrer Väter und Beilager mit ihren Müttern und viele andere Frevel erdichteten sie über dieselben. Wenn wir nun vernünftig sind, so werden wir die Reden solcher nicht nachahmen und nicht über Schmähreden gegen einander Gesetze geben, Frechheit aber im Reden gegen die Götter gering achten, sondern wir werden uns hüten davor und werden glauben, dass die, welche solche Dinge sagen und die, welche ihnen glauben, gleich fehlerhaft handeln'. Aehnlich drückt sich Isokrates in der Rede an Demonicus cap. 6 aus: ,Wenn ich als ein Sterblicher eine Vermuthung über die Gesinnung der Götter aufstellen soll, so glaube ich, dass sie an ihren nächsten Verwandten am Deutlichsten geoffenbart haben, wie sie gegen Schlechte und Gute gesinnt sind. Zeus nämlich, der Vater des Herakles und des Tantalus, wie die Mythen sagen und Alle glauben, hat jenen wegen seiner Tugend unsterblich gemacht, diesen wegen seiner Schlechtigkeit mit den grössten Strafen belegt'. Ebenso gibt Plato (Republ. p. 377. D) deutlich sein Missfallen über unsittliche Mythen zu erkennen, obgleich er die allegorische Bedeutung (Rep. II. 378 D ἐν ὑπονόιαις πεποιημένας) derselben kennen musste, indem er sagt, dass wenn einer in der Rede über die Götter und Heroen ähnlich einem schlechten Maler Darstellungen machen würde, er im höchsten Grade tadelnswerth wäre. Zu solchen Darstellern gehöre besonders Hesiod mit seinen Erzählungen von des Saturnus' Thun und Leiden; selbst wenn solche Erzählungen wahr wären, müssten sie verschwiegen werden. Die Gottheit sei gut und müsse auch so dargestellt werden (p. 379 B); desswegen sei sie auch nur die Ursache des Guten, nicht des Schlechten, und sie allein sei die Ursache des Guten, für das Schlechte aber müsse man eine andere Ursache suchen, nur nicht die

Gottheit. Wie hier von Plato die Heiligkeit der Götter vertheidigt wird, so in Theaetet. I. p. 176: ‚die Gottheit ist keineswegs ungerecht, sondern sie hat den höchsten Grad von Gerechtigkeit (ὡς οἷόντε δικαιότατος)‘. In gleicher Weise äussert sich Pindar (Olymp. IX. 35) ganz bestimmt, dass von den Göttern nur Gutes dürfe gesagt werden: ‚Solcherlei Reden, Mund, wirf mir weg! denn Gott zu lästern ist hässlicher Vorwitz und das Grossprahlen über Zeit und Gebühr spielt in die Weisen der Raserei. Nicht schwatze du solches jetzt! Lass fern jeglichen Krieg und alle Fehde von Unsterblichen sein‘. Damit stimmt seine Ansicht über die alten Mythen überein (Olymp. I. 28): ‚und Charis, die dem Menschen stets alles Süsse bereitet, sie, die Verschönerungsreizleihende, dichtet Unglaubliches selbst auch öfters um zum Glaublichen; aber kommende Tage sind der Zeugen weiseste, und nur Würdiges von den Göttern reden darf der Sterbliche‘.

Ihrer eigenen Wesenheit nach müssen die Götter das Schlechte und Frevelhafte hassen und demselben auch innerlich abgeneigt sein (θεοὶ ὕβριν ἐτύμως στυγούμενοι Aechyl. Suppl. v. 80); sie sind demselben feind (νεμεσῶσι Theogn. v. 659) und wehren schlechte Thaten ab (Soph. Philoct. v. 601); desswegen können sie auch nicht lügen (Plat. Rep. II. p. 382. E; Soph: Philoct. 991) und ihre Aussprüche müssen wahr sein. Wer die Götter befragt, ob er Schlechtes thun dürfe, wird von ihnen bestraft, denn die Götter zu versuchen ist Frevel (τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι Herod: VI. 86). Daraus geht die Wahrhaftigkeit der Orakel als ein Glaubenssatz der Griechen hervor, wie ganz besonders Sophokles in seinem Oedip. R. v. 861—910 zeigt; daraus die Heiligkeit der Götter, und da sie die Leiter und Regierer der Welt sind und ihrem Wesen nach das geschehene Böse als ihren Gesetzen widersprechend nicht bestehen

lassen dürfen, so müssen sie, um die sittliche Weltordnung zu retten, Strafe eintreten lassen[1]). Und wie die Götter als Rächer der bösen That erscheinen, so wissen sie andrerseits den nicht durch eigene Schuld in Frevel und Unglück Gerathenen wieder zu erheben; desswegen sagt Ismene (Oedip. Col. v. 394) zu ihrem Vater: ‚Denn jetzt erheben dich die Götter, während sie dich früher gestürzt haben'; und dass hier der Grieche von den Göttern Gerechtigkeit beanspruchte, zeigte Oedip. Col. v. 1567, wo der Chor wünscht, dass nach so vielen Leiden und Jammer mit Gerechtigkeit die Gottheit den Oedipus erheben solle (δαίμων δίκαιος αὔξοι).

Daraus geht hervor, dass die Strafgerechtigkeit der Götter allgemein anerkannt, ja dass sie eine Forderung des Hellenischen Geistes war, wenn nicht der Mensch an der sittlichen Weltordnung irre werden soll, und dieses so sehr, dass bei Oedip. R. v. 895 der Chor staunend über Jokaste's frevelndes Zweifeln an der Wahrheit der Orakelsprüche ausruft: ‚Wenn ja solch ein Wandel Ruhm und Ehre schafft, was feir' ich Chortänze'? und am Schlusse desselben Gesanges klagt, dass, wenn keine Ahndung des Frevels statthabe, die Ehre der Götter dahin schwinde. Ebenso beweis't Plato περὶ νόμων X. 705, dass die Götter gegen Alles, was wider das Rechte ist, unerbittlich seien. Und ist dieses der Fall, so folgt auch dem Frevler die Strafe auf dem Fusse. In Soph. Antig. v. 1103 sucht der Chor den Kreon von der Bestrafung der Antigone abzubringen und zugleich zur Bestattung des Polynikes zu veranlassen, und da dieser, schon durch den

---

[1]) Theogn. v. 145 ed. Brunck. Οὐδείς πω ξεῖνον, Πολυπαΐδε, ἐξαπατήσας οὐδ' ἱκέτην θνητῶν ἀθανάτους ἔλαθεν. und v. 205 ed. Buchh. ἁμαρτωλαὶ γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἕπονται θνητοῖς, Κύρνε, θεοὶ δ'οὐκ ἐθέλουσι φέρειν. Sophokl. Trach. v. 280. ὕβριν γὰρ οὐ στεργοῦσιν οὐδὲ δαίμονες.

Spruch des Teiresias in Verwirrung gebracht, fragt, was er thun solle, erwiedert er: ‚möglichst schnell die Jungfrau (Antigone) aus ihrem Grabverliess befreien und den Todten (Polynikes) bestatten lassen; denn die schnellen Strafbringerinnen der Götter schneiden rasch den Fehlenden den Rückweg ab‘. Und in der That kömmt bei aller Eile Kreon zu spät, da Antigone und Haimon sich schon entleibt haben, und nun Kreon, da auch seine Frau den Tod wählt, rasch und furchtbar bestraft wird. Nicht weniger rasch ereilt die Deianira die Strafe ihrer Unbesonnenheit. Oft aber lässt die göttliche Strafgerechtigkeit auch auf sich warten, wie schon aus Homer. Jl. IV. v. 160 (έίπερ γάρ τε καὶ ἀυτίκ' Ολύμπιος ὀυκ ἐτέλεσσεν, ἔκ τε καὶ ὀψὲ τελεῖ· οὖν τε μεγάλῳ ἀπέτισαν σὺν σφῇσιν κεφαλῇσιν, γυναιξί τε καὶ τεκέεσσιν) ersichtlich; aber sicher tritt sie einmal ein. Dass die Strafen oft nach den Begriffen der Menschen zu langsam erfolgen, ist die Ursache, dass Solon einer ganz pessimistischen Weltanschauung sich zuwendet, indem er frag. 3. 12. 73 klagt, dass durch Ungerechtigkeit das Volk die Stadt zu Grunde richte, welcher es am Schutze der Götter nicht fehlen würde. Doch glaubt er an die endlich eintretende Strafe des Zeus[1]). Bei Sophokles nun zeigt sich die feste Ueberzeugung, dass die Bestrafung jedes Frevels eintritt, wenn auch oft spät, wie bei Klytaimnestra und Aegisthus, und wie bei Oedipus, der nach unwissend begangener Blutschuld und Blutschande lange Jahre regiert, bis durch die Pest die Götter selbst die Enthüllung seiner Frevel herbeiführen. In Oedip. Col. sagt Oedipus zu Theseus v. 1566: ‚Und wohl ja seh'n die Götter, doch erst spät

[1]) Larm. V. v. 25. Τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ' ἐφ ἑκάστῳ ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος: ἀεὶ δ' οὔτι λέληθεν διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν θυμὸν ἔχει. πάντως δ'ἐς τέλος ἐξεφάνη.

an, wer von dem Heil'gen sich hinweg zur Thorheit kehrt. Dies wolle, Theseus, nimmer hier erfüllet seh'n'.

Es ist somit ohne allen Zweifel, dass die Götter nach der Anschauung der Griechen nicht nur Heiligkeit und Strafgerechtigkeit hatten, sondern die letztere auch, und zwar nach Massgabe der ersteren, nach der sie das Böse hassen müssen, anwendeten. Der Strafe aber gegenüber als causa movens steht

Die Schuld,

d. h. die Verletzung der sittlichen Ordnung. Diese selbst aber beruht auf den Gesetzen, welche mit dem Glauben an die Gottheit in die Menschenbrust gelegt sind und als deren Urheber die Gottheit selbst erscheint, wesswegen sie δίκαια Διόθεν κράτη (Euripid. Suppl. 438), ἄρχαιοι νόμοι, über welche Zeus selbst und als Beisitzerin Dike gebietet (Sophokl. Oedip. Col. 1382. Antig. 452, 853), νόμοι ὑψίποδες (Oedip. R. 860), genannt werden. Sie sind desswegen ewig und ‚ein Gott lebt in ihnen nie alternd'. Von ihnen sagt Antigone v. 456: ‚Denn jetzt und gestern leben nicht, nein ewig sie in Kraft, und Niemand hat gesehen, von wann' sie sind. Um diese wollt' ich nicht dereinst, in keiner Furcht vor Menschendünken, Strafe von den Göttern dann empfah'n'. Sie sind es, welche die Gerechtigkeit unter den Menschen und die Frömmigkeit gegen die Götter zum Zwecke haben und ein Ueberschreiten über die durch sie gesetzten Schranken nicht zulassen (Herod. II. 120 VIII. 20). Die Gesandten der Perser waren von den Spartanern getödtet worden; weil dadurch die allen Menschen gemeinsamen Rechte (τὰ πάντων ἀνθρώπων νόμιμα) verletzt worden waren, so erfolgte eine harte und von der Gottheit selbst verhängte Strafe (Herod. VII. 133). Paris hat durch den

Raub der Helena ein ἔργον ἀνοσιώτατον begangen und verursacht dadurch den Untergang Troja's, denn Zeus, der Rächer des verletzten Gastrechtes nimmt Strafe zum Zeichen, dass für grosse Verbrechen grosse Strafen bestimmt sind (Herod. II. 120).

Den Griechen erscheint jedes Uebertreten dieser Gesetze als ein Verbrechen, als eine Schuld, die gesühnt werden muss. Desswegen nimmt Telemach, da bei dem endlosen Frevel der Freier sich ihm keine Hilfe zeigt, die Zuflucht zu den Göttern, von denen, wie er fest überzeugt ist, Vergeltung kommen muss (Od. I. 378), und diese tritt auch ein. Der Cyclope hat an Odysseus und seinen Gefährten Frevel ausgeübt, und so trifft ihn die Strafe, die Odysseus selbst als von den Göttern kommend ansieht (Od. IX. 477). Die Gefährten des Odysseus haben Frevel geübt, indem sie die Kinder des Sonnengottes aufzehrten; dafür erfolgt ihr Uebergang (Od. XII. 477). Die Trojer sind den Griechen gegenüber meineidig, und desswegen erfolgt ihre Bestrafung, wie Agamemnon bestimmt voraussagt (Jl. IV. 270). Kleomenes findet ein schreckliches Ende als Busse für seinen Frevel (Herod. V. 72. VI. 81), und ähnlich ergeht es dem Miltiades (VI. 135).

Zwar ist zu fehlen allen Menschen eigen (Sophokl. Antig. v. 1023), denn um die Herzen der Menschen schweben zahllos die Verirrungen (Pind. Olymp. VII. 24 und 30) und der Aufruhr der Seele treibt sogar Weise auf Irrwege; aber darin liegt noch keine Schuld, für die er nach antiken Begriffen verantwortlich wäre. Erst wenn das Verhältniss des Menschen zu den Göttern und ihrer Ordnung durch eine über das was sein soll, hinausgehende That gestört ist, entsteht die Schuld, deren Bewusstsein freilich der Mensch in ihrer ganzen Schwere erst dann empfindet, wenn er dieselbe auf sich geladen hat. Zu einem Systeme der Pflichten sind die Griechen allerdings

bis auf Sokrates nicht durchgedrungen, aber was erlaubt, was verboten ist, zu erkennen war ihnen möglich. Denn ihren Willen hatten die Götter in der vorhomerischen Zeit durch unmittelbare Kundgebungen geoffenbaret, wie manche Stellen in der Odyss. z. B. XIII. 227 und in der Jl. z. B. I. 198 etc. darthun, später durch Orakel, Zeichen, Träume, Wahrsagungen, abgesehen von dem, was die Gottheit in jedes Menschenbrust zur Erkennung und Ausführung dessen, was recht ist, gelegt hat, sowie von dem, was als Norm und Gesetz durch das Leben und den Umgang der Menschen mit einander sich gebildet hatte, den Sitten und Gebräuchen. Auf diese Gesetze und Normen des Lebens gestützt sagt Antigone v. 450 der unberechtigten Forderung des Kreon ihre persönlichen Pflichten gegen den getödteten Bruder entgegenstellend: ‚es war ja Zeus nicht, der es mir verkündete, und in der unteren Götter Haus auch Dicke nicht, die unter Menschen dies Gesetz bestätigten'. Den Neoptolemus treibt der Adel seiner Gesinnung (γενναιότης), da er durch List dem Philoktet den Bogen weggenommen hatte, zu demselben zurückzukehren (Philokt. v. 1220 seqq.), um trotz der Drohungen des Odysseus denselben ihm zurückzugeben (ἀπάταισιν αἰσχραῖς ἄνδρα καὶ δόλοις ἑλὼν, παρ' οὗπερ ἔλαβον τάδε τὰ τόξα, αὖθις πάλιν — ; αἰσχρῶς γὰρ αὐτὰ κ'οὐ δίκῃ λαβὼν ἔχω). Wir haben aber hier nur einen Fehlgriff des Neoptolemus, den sich der Heldenjüngling bei dem Widerstreite verschiedener Interessen zu Schulden kommen liess, und da seine bessere Ueberzeugung siegt, vermag ihn selbst Odysseus weder mit Trugschlüssen noch mit Drohungen von der Zurückgabe des widerrechtlich erworbenen Gutes abzubringen.

Wer nach dem Fehltritte diesen gutzumachen weiss, der ist nicht unberathen (Soph. Antig. v. 1025) und nicht unselig. Der rücksichtslose Stolz erst und die willkürliche Anmassung (αὐθαδία) ziehen sich den Vorwurf der

Verblendung zu und erkennen nicht die Süssigkeit, die darin liegt, dass man auf Gutes rathende Freunde hört. Der ist der Beste, welcher Alles selbst überlegt, edel aber auch der, welcher auf den gutredenden Freund hört (Hesiod. ἔργα καὶ ἡμέραι v. 269), und so sagt bei Herod. VII. 16 Artabanus zu Xerxes: ‚Gleiches Gewicht hat bei mir wohl zu denken und einem Freunde, der das Beste räth, gehorchen zu wollen'. Der Stolz und die Anmassung nun, die das eigene Ich über Alles setzt, erzeugt jene förmliche Verstocktheit des Sinnes, aus welcher die tragische Schuld hervorgeht. Hat sie diese erzeugt, so muss der Thäter büssen, und wenn es nicht bei diesem eintritt, so geht die Schuld auf diejenigen über, welche durch die Bande des Blutes mit ihm verbunden sind, auf seine Kinder, sein ganzes Geschlecht, wie Aeschylus in den Eumenid. v. 934 sagt: ‚Die Frevel seiner Ahnen treiben ihn diesen (den rächenden Erinyen) zu'. Aehnlich schreibt Herodot, welcher nach I. 34 überhaupt das Unglück als Strafe für begangene Frevel anzusehen geneigt ist, I. 91 das Loos des Croesus der Frevelthat seines Urahnen Gyges zu, und ebenso wird der gewaltsame Tod der Söhne der Spartaner Sperthias und Bulis (430 vor Chr.) als Strafe für die 50 Jahre früher begangene Verletzung des Völkerrechtes an den persischen Gesandten angesehen (Herod. VII. 137). Diese Sühne scheint dem Theogn. (v. 731 ed. Berge) ungerecht; desswegen klagt er, die Söhne müssten für die Frevel der Väter büssen, während die Frevler selbst unbestraft blieben, und bittet zu Zeus: μηδέ τ' 'οπίσσω πατρὸς ἀτασθαλίαι παισὶν γένοιντο κακόν (v. 705).

Auf diese Weise entsteht der Geschlechtsfluch, welcher den Oedipus, den Orestes fesselt, hervorgegangen aus der Strafgerechtigkeit der Götter, die jeden Frevel der Menschen ihrer Heiligkeit gemäss büssen lassen und die sittliche Ordnung wieder herstellen müssen.

Die Schuld tritt ein durch Verletzung der göttlichen Satzungen, und diese entspringt aus

Dem Frevelmuthe.

Der ὕβρις, welche die Menschen zu bösen Thaten (ἔργα κακά) verleitet und durch diese die Strafgerechtigkeit der Götter herausfordert. Dieselbe zeigt sich besonders als Ueberhebung des Menschen über die Schranken, welche ihm von der Gottheit gesetzt sind, ja sogar als offener Trotz gegen dieselbe, wie z. B. Hom. Od. IV. 504 Ajax, der Lokrer, ausruft, auch gegen den Willen der Götter (ἀέκητι θεῶν) werde er dem gewaltigen Meeresschlunde entrinnen. Eine solche Ueberhebung war nach Herodot I. 34. der Glaube des Croesus, er sei der Glücklichste, ein Attribut, das nur den Göttern zukömmt: μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεῶν νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἁπάντων ὀλβιώτατον. Nicht weniger erkennt Herodot in dem Ende der Pheretime (IV. 205), im Schicksale des Apries (II. 169), welcher selbst gegen die Gottheit seine Herrschaft behaupten zu können meint, in dem des Kambyses (III. 64), welcher sich an der Gottheit der Aegypter vergriffen und zahllose Frevel ausgeübt hatte (III. 29.), in dem Unfalle des Perserheeres am Parnass (VIII. 67), in dem beim Uebergang über den Sumpf von Pallene vorgekommenen Unglücke (VIII. 129) das Walten der strafenden Nemesis. Von Sophokles wird die ὕβρις für die Ursache des Frevels und damit des Verderbens der Menschen angesehen; desswegen ruft bei Oedip. R. v. 873 der Chor aus: ‚Der Uebermuth (ὕβρις) pflanzt Tyrannen. Uebermuth, wenn trunken von hochmüthigem Wahn, unzeitig heillos sich unterwindend, endlich er den Gipfel erklomm, er stürzt vom schroffen

Abhang rettungslos ins Verderben (ἀνάγκη) mit wankendem Fusse nieder'. Ajax verfällt in ὕβρις, da er auf die Rede seines Vaters v. 764: τέκνον, δορὶ βούλου κρατεῖν μὲν, σὺν θεῷ δ'ἀεὶ κρατεῖν mit thörichter Prahlerei erwiedert: ‚Mit Göttern, Vater, mag vereint ein Nicht'ger auch sich wohl den Sieg erwerben; ich getraue mir, auch ohne jene diesen Ruhm heranzuzieh'n', und ebenso auf die Mahnung der Athene, die mörderische Hand gegen die Feinde zu wenden, voll stolzen Selbstgefühles das frevelhafte Wort (δεινὸν τ' ἄρρητόν τ' ἔπος) ausstiess: ‚Gebieterin, zu den andern aus dem Heere tritt hinan, bei uns hier reisset nie die Schlacht entzwei'. Dasselbe ist der Fall, da Ajax die Führer des Griechenheeres überfallen will, um Rache an ihnen zu nehmen, wobei er nur durch die Einwirkung der Athene, welche seine Sinne verwirrt und seine Wuth auf die Heerden lenkt, gehindert wird (v. 1061: τὴν τοῦδ' ὕβριν πρὸς μῆλα καὶ ποίμνας πεσεῖν). Eine solche ὕβρις zeigen ferner die Worte des Menelaos (Aj. v. 1088), mit denen er dem Teukros die Leiche des durch Selbstmord gefallenen Bruders zu beerdigen verbietet, und ebenso Agamemnons Rede gegen Teukros (v. 1228 seqq.). Ueberhaupt gilt als ein Hauptfrevel gegen die Götter die Nichtbeerdigung der Todten, wovon Teiresias (Antig. v. 1070) den Kreon vergeblich und Odysseus mit mehr Glück den Agamemnon (Ag. v. 1321) zu belehren sucht. Kreon verletzt (Oedip. Col. v. 885, 914) die attische Landesfreiheit, indem er die Töchter des Oedipus gewaltsam wegführen will. Derselbe beansprucht (Antig. v. 738) die unbedingteste Willkürherrschaft über Theben, wobei er jedoch mit der schärfsten Ironie durch seinen Sohn Haimon zurückgewiesen wird, der besser als sein Vater einsieht, dass der Herrscher, wenn er nur seine launenhafte Eigenwilligkeit walten lässt und nicht das Wohl des Staates und das Recht über Alles setzt, sich selbst der Herrschergewalt begibt. Alles

dieses sind Folgen der ὕβρίς. Als eine solche werden selbst die Reden der Antigone und ihre edle That vom Chore (v. 853—56 und 873: κράτος δ' ὅτῳ κράτος μέλλει, παραβατὸν οὐδαμῆ πέλει· σὲ δ'αὐτόγνωτος ὤλεσ' ὀργή), weil aus eigenmächtigem Sinn hervorgegangen, erklärt, und ebenso von Kreon (v. 480: αὕτη δ' ὑβρίζειν μὲν τότ' ἐπίσταπο, νόμους ὑπερβαίνουσα τοὺς προκειμένους), da sie das Gebot des Herrschers übertreten hat und sich damit noch brüstet. Als solche erscheint ferner der Selbstmord der Deianira (Trach. v. 890), als etwas den göttlichen Gesetzen Widerstrebendes, ebenso die Behandlung des Herakles durch Eurytus, dessen Bestrafung Zeus geduldet hätte, wenn Herakles nicht den Iphitus hinterlisterweise ermordet hätte (v. 280). In Philoct. v. 394 wird die Vertheilung der Waffen des Achilles gegenüber dem Sohne desselben, und als höchster Grad der ὕβρις bei Electra v. 241 dieses bezeichnet, dass Klytaimnestra dem Mörder des Agamemnon ohne Scheu vor den Erinyen beiwohnt. Die verstellte Trauer der Klytaimnestra über den gemeldeten Tod ihres Sohnes (v. 710) erscheint der Electra als eben solche, wofür sie die Nemesis des Todten anruft. Aegisthus wähnt sich, als ihm der Tod des Orestes gemeldet ist, sicher vor diesem und kennt jetzt für seinen Uebermuth, der bisher durch die Furcht vor jenem zurückgehalten war, keine Schranken mehr (Elect. v. 1458); derselbe vertheidigt mit frevelhaftem Sinne die Ermordung des Agamemnon (Aeschyl. Ag. v. 1576 seqq.), was der Chor für eine ὕβρις erklärt. In der Behandlung des Dionysos durch Pentheus (Euripid. Bach. v. 160—165, 571), in der Verehelichung des Jason mit Glauke, der Tochter des Königs Kreon von Korinth (Euripid. Med. 259, 429) und ebenso in dem Morde seiner Kinder durch Medea haben wir die Folgen der ὕβρις, die nach ihrer Schwere auch eine geziemende Strafe zufolge der Strafgerechtigkeit der Götter herbeiführen (cf. Aeschyl. Ag. v. 1615: οὔ φημ' ἀλύξειν

ἐν δίκῃ τὸ σὸν κάρα δημορριφεῖς, σάφ' ἴσθι, λευσίμους ἀράς).

Dieser ὕβρις gegenüber steht die Schuld, wie wir sie in Oedip. R. und ebenso in der Deianira (Trach. v. 1125, 1138) dargestellt sehen, hervorgegangen aus Mangel an Einsicht; denn hier ist dieselbe eine unabsichtliche, eine unfreiwillige, eine unbewusste, in den Trachinerinnen sogar eine aus den edelsten und berechtigtsten Motiven hervorgegangene. Oedipus hat, wie er selbst vielfach (Oedip. Col. v. 997. θεῶν ἀγόντων; 521: ἤνεγκον κακότατ', ὦ ξένοι, ἤνεγκον, ἄκων μὲν, θεὸς ἴστω· τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδέν; v. 516: πέπονθ' ἔργ' ἀναιδῆ; v. 595: πέπονδα κακά) und ausdrücklich sagt, den entsetzlichsten Frevel ohne eigenes Verschulden begangen, bloss in Folge der eigenthümlichen Verkettung von Verhältnissen, die ihn eine Zeit lang als den glücklichsten Mann zeigten (v. 1283) und dann in eine Lage brachten, worin nur στεναγμός, ἄτη, θάνατος und αἰσχύνη sein Antheil war. Von den Thebanern wird er als der beste Herrscher gepriesen, er selbst wendet seine ganze Thatkraft an, um die Stadt von dem vorhandenen Uebel zu befreien, und wenn auch dem Teiresias, dem Kreon gegenüber seine Aufregung auf den höchsten Grad sich steigert, so ist doch darin noch keine ὕβρις zu finden, zumal er hier als Helfer des Gottes und des Laios dasteht, sein Land von der Pest befreien will und dieses mit der ihm eigenthümlichen Energie thut; und ebenso wenig enthält der schreckliche Fluch, den er (Oedip. Col. 1384) als Lohn über seine Söhne herabruft eine ὕβρις... Oedipus hat ohne sein Wissen die furchtbarste Schuld auf sich geladen; die Auffindung dieser Schuld, bei welcher er auf den Thäter die grässlichsten Flüche herabgerufen hat, bringt ihn zum Bewusstsein dessen, was er, wiewohl unwissend, gethan, die Erkenntniss des Kontrastes zwischen seiner Stellung und seiner That, der Abstand von Schein

und Wahrheit, dazu das entsetzliche blutschänderische Verhältniss zu seinem Weibe, endlich der Fluch, den er über sich selbst herabgerufen hat und dessen Erfüllung er gewiss weiss, — dieses Alles stürmt auf ihn ein, und so nimmt er für den unbewusst vollführten Frevel selbst Strafe an sich, indem er sich beide Augen ausschlägt (Oed. R. v. 1267 seqq.).

Wie ganz anders erscheint Jokaste, ἧς κρατηθεὶς ἀβουλίαις (Aeschyl. Sept. ad Theb. 742—56) Laios den Sohn erzeugt. Mit Verläugnung aller mütterlichen Gefühle übergibt sie ihr eigenes Kind dem Tode, wie sie selbst mit der grössten Kaltblütigkeit dem Oedipus (Oed. R. v. 717) erzählt, und nachdem Laios getödtet ist, vernachlässigt sie so sehr die Pflichten gegen den todten Gemahl, dass sie, ohne vorher über den Mörder desselben Nachforschungen anzustellen, sofort den jungen Königssohn aus Korinth heirathet. Da Oedipus sich in der furchtbarsten Aufregung befindet, sucht sie ihr eigenes Gewissen zu täuschen und auch jenen sicher zu machen; sie greift sogar zum Aergerniss für den Chor, dem ihr gewissenloses, gottvergessenes Treiben alle Achtung vor ihr benimmt, die Orakelsprüche an, um sie als unwahr und trügerisch hinzustellen, so dass der Chor v. 895 erbittert ausruft: ‚Wenn ja solch ein Wandel Ruhm und Ehre schafft, was feir' ich Chortanz? Zu der Erde heil'ger Mitte wall' ich nicht verehrend mehr, nicht hin zu dem Tempel Aba's, nimmer nach Olympia, wenn Hände gezeigt sich dieses nicht allen Menschen fügen wird. Verklungen schon machen sie des Laios alten Orakelspruch zu nichte; nirgends glänzt Apollo in seinem Ruhm; Das Göttliche sinket‘.

Wie hier zeigt sich die Schuld bei Klytaimnestra, bei Aigisthos und Ajax, wo die ὕβρις fessellos waltet. Aber bei Oedipus ist trotz der Forderungen der neueren Aesthetik an die Tragödie keine eigentlich tragische Schuld

zu finden; denn die unbewusst und willenlos begangene That, die jenseits der Handlung des Drama's liegt, ist nicht aus der ὕβρις hervorgegangen, sondern ein Werk der Umstände, die von den Göttern herbeigeführt wurden, damit nach ihrer Gerechtigkeit der alte Frevel des Laios und der später durch die Aussetzung des Kindes eingetretene gebüsst werde. Die That wär unfreiwillig; dennoch, da Oedipus sie kennen lernt, zerrüttet sie seinen Geist, — aber nur damit er durch die Gnade (αἰδώς) der Götter zu der inneren Einkehr komme, zu der inneren Reinigung, der endlichen Aussöhnung mit sich selbst, wie er in dem so viele Jahre nach dem Oedip. R., erst in des Dichters Greisenalter gedichteten und erst 4 Jahre nach seinem Tode (cf. Didaskalien; Valer. Max. 8. 7. 12: Sophocles sub ipsius transitum ad mortem Oedipum Coloneum scripsit, qua sola fabula omnium ejusdem studii poetarum praeripere gloriam potuit) aufgeführten Oedip. Col. sich zeigt, wo wir diese innere Reinigung ähnlich vollzogen sehen, wie in des mittelalterlichen Dichters Hartmann von der Aue ‚Gregor auf dem Steine', in welchem ein ähnlicher Stoff behandelt ist. Wir haben also hier keine ὕβρις, die seine Bestrafung durch die Götter begründet; der unselige Zusammenhang der Verhältnisse, durch welche er zu einer so schrecklichen That gebracht wurde, ist für ihn eine ἄτη, ein Unglück, denn dieses bezeichnet ἄτη bei den Tragikern fast durchgehends (cf. Aeschyl. Choeph 834 ἔνδοθεν φοινίαν ἄταν τιθείς [Ορέστης]; Dronke l. l. p. 77; Lübker l. l. p. 66) im Gegensatze zu Homer, z. B. Jl. IX. 504, XIX. 88, 99, 126, XVI. 803; Od. XV. 233, XII. 372; IV. 261, wo sie, die Tochter des Zeus, als die Göttin der Bethörung erscheint, welche die Menschen zu unbesonnenen Handlungen verleitet und dadurch Unheil bringt.

Die Quelle also der ὕβρις und somit auch der bewussten Uebertretung der göttlichen Satzungen ist zu

suchen nicht sowohl in dem Mangel an Einsicht, welcher freilich Unfälle aller Art herbeiführen kann, aber für die der Mensch, weil er eine Uebertretung nicht gewollt hat, keine moralische Verpflichtung hat, sondern vielmehr in dem Willen des Menschen. Dieser ist im Subjekte begründet. Bei Antigone (v. 473) erscheint als Ursache der vom Chore vorgeworfenen ὕβριϲ der Sinn, der gegen das, was Gesetz ist, sich frech erhebt (τὰ ϲκλήρ' ἄγαν φρονήματα), der Trotz des menschlichen Willens, entsprungen aus einer herben Gemüthsart (Antig. v. 1089), wie sie bei Kreon, bei Ajax und nach dem Urtheile des Chors selbst bei Antigone erscheint (v. 875). Der innerste Grund dazu ist in einem berechtigten Principe zu suchen, in der Selbstliebe, aus welcher ja gar leicht der Egoismus mit seiner verderblichen Seite ebenso gut hervorgeht, wie die Liebe zu den Eltern, der Familie, ja dem Volke und dem Stamme, über welche hinauszukommen zu einer höheren, reineren Menschenliebe, die die Schranken der Nationalität zu überschreiten vermöchte, den Griechen nicht möglich war. Aus jenem Egoismus entspringt die Habsucht, der Neid, die Herrschsucht, Leidenschaften, welche den Sinn der Menschen verhärten und zu Freveln führen, indem die Satzungen der Götter gestört und wohl auch ihre Macht selbst angegriffen wird, wie es bei Niobe (Antig. v. 822 seqq.), bei dem Thracier Lycurgus (Antig. 955), wie es bei Ajax sich zeigt. Dazu kommen noch, wie der Dichter in einem herrlichen Chorgesange preist, die wundervollen Eigenschaften des Menschen, durch die er allen Leiden und Mühsalen mit Ausnahme des alleinigen Todes entgegenzutreten vermag, aber auch ‚mit klugen Erfindungen so wohl über Verhoffen begabt neigt bald er zum Guten, bald zum Bösen. Getreu des Heimlands Gesetz, der Götter schwurheil'gem Recht, gross im Staate; im Staate nichts, wer Wagemuth in Ungebühr heimisch macht' und von der

ἀφροσύνη gefesselt, die Gesetze übertritt, wie der Chor von der Antigone (v. 582) sagt. Von diesem Wagemuth getrieben verfallen in ὕβρις die Söhne des Oedipus, welche die Pietät gegen den Vater missachtend (Oedip. Col. v. 447) der eigenen Herrschaft wegen diesen aus dem Lande verstossen lassen; ebenso Klytaimnestra, die zum Ehebruch sogar den Mord des Gemahls fügt und ohne Achtung vor der φάτις unter dem Volke sich mit dem Buhlen vermählt: der aus des Glückes Fülle entspringende Uebermuth erzeugt den Frevelsinn, mangelhafte Einsicht mit Macht verbunden, unverständiges Handeln, und beides führt, wie Aristoteles sagt, zum Verderben[1]).

Wie nun der Mensch, sei es durch Mangelhaftigkeit der Einsicht zu unüberlegtem und unheilvollem Handeln und dadurch zu schweren Unglücksfällen, und andrerseits durch Mangelhaftigkeit des Willens zu frevelhaftem Thun geführt wird, so muss es auch Mittel dagegen geben.

Die Mittel gegen die ὕβρις

und also auch gegen die Schuld, welche dem Menschen gegeben sind, bestehen in der Einsicht und Erfahrung, woraus die Weisheit hervorgeht, mit welcher unzertrennlich die Furcht vor den Göttern verbunden sein muss, und in einem demgemässen Handeln. Die Einsicht allein als blosse Verständigkeit kann in List und Klugheit

---

[1]) Stob: Florileg. I. p. 79 τίκτει γάρ, ὥσπερ φησὶ ἡ παροιμία, κόρος μὲν ὕβριν, ἀπαιδευσία δὲ μετ' ἐξουσίας ἄνοιαν: τοῖς γὰρ διακειμένοις τὰ περὶ ψυχὴν κακῶς οὔτε πλοῦτος οὔτε ἰσχὺς οὔτε κάλλος τῶν ἀγαθῶν ἐστιν: ἀλλ' ὅσῳπερ ἂν αὗται μᾶλλον αἱ διαθέσεις καθ' ὑπερβολὴν ὑπάρξωσι, τοσούτῳ καὶ πλείω καὶ μείζω τὸν κεκτημένον βλάπτουσι χωρὶς φρονήσεως παραγενόμενον.

übergehen (Antig. v. 365); sie kann sich überheben und so der ὕβρις den Weg bahnen zu ungesetzlichem Thun gegen die Götter und die Menschen. Die wahre Einsicht selbst aber gründet sich auf das Wissen, und dieses hat als Quelle die Erfahrung, nicht das dunkle Drängen des eigenen Innern, welches sehr oft das Produkt momentaner Zustände des aufgeregten Gefühles ist, und desswegen steht es auch dem Weisen wohl an, zu lernen, wie Sophokles bei Antigone v. 710 den Haimon sagen lässt: ‚Nein, sei der Mensch auch weise, so entehrt ihn nicht,
gerne Rath zu hören, und nicht starr' zu widersteh'n'. Mit dem gleichen Gedanken sagt der Chor Antig. v. 1347: ‚Mit Allen voran zu dem Baume des Glücks steht weise zu sein (τὸ φρονεῖν)', fügt aber hinzu: ‚vor den Göttern vergiss du der Ehrfurcht nie. Das gewaltige Wort, wenn endlich es dann mit gewaltigem Schlag der Vermessene büsst, lehrt weise zu sein in dem Alter', und Aeschylus lässt den Darius in dieser Beziehung den Persern die weisesten Lehren geben.

Somit gehört zu der verständigen Einsicht noch die Gottesfurcht in Wort und That, um jener ὕβρις widerstehen zu können: εὐσέβεια und σωφροσύνη sind die eigentlichen Tugenden der alten Griechen gegenüber den Göttern, von denen jene die Gesinnung bezeichnet, die das Bewusstsein des richtigen Verhältnisses der Menschen zu den Göttern, den Gebern alles Guten hervorbringt, diese die Ausführung aller aus jenem Verhältniss hervorgehenden Pflichten in sich fasst (Lübker l. l. II. 54). Daraus geht hervor, dass der Mensch vor Allem die göttlichen Gesetze beachten soll; unter diesen aber steht obenan die aus dem Abhängigkeitsgefühle, aus dem Bewusstsein der Hilflosigkeit hervorgegangene Anschauung des Menschen, dass er von den Göttern Alles, was er an materiellen Gütern und ebenso an geistigen Eigenschaften besitzt,

empfangen habe, dass er ihr Geschöpf sei und auch ihre Majestät nie verletzen dürfe, sondern in seiner untergeordneten Stellung gegen sie verharren müsse. Niemand vermag den göttlichen Geist, die Tiefen des Abgrundes zu durchschauen (Aeschyl. Suppl. v. 1062); von den Göttern kömmt jegliche Kraft und Tugend (Pindar. Olymp. IX. 103, Pyth. I. 14); durch die Götter werden die Menschen weise, tapfer und beredt. Die Gottheit erreicht nach Wunsch jegliches Ziel (Pyth. II. 49), in der Menschen Gewalt aber beruht nie das Glück, das nur durch die Gottheit genährt wird (Pyth. VIII. 76). Desswegen soll der Mensch in seinen Wünschen Mass halten (Pyth. II. 34; Nem. IV. 16; VIII. 35; Olymp. XIII. 47), bescheiden leben (Pyth. XI. 55. Isth. IV. 16), vor frevlen Reden über die Gottheit sich hüten (Ol. I. 35. 53. IX. 35 Pyth. II. 53), Zügellosigkeit und des Uebermuthes trotzig redende Mutter (Ol. XIII. 16. V. 24; Pyth. II. 88) fernhalten; dagegen soll er Gottesfurcht üben (Isth. III. 4; Nem. VIII. 36), soll von den Göttern erflehen, was dem sterblichen Geiste gebührt (Pyth. III. 59), die Gaben der seligen Götter dankbar und freudig geniessen, voll Demuth (Pyth. III. 103) die Gottheit ehren und ihr dienen, — er soll, wie schon Homer den Odysseus (Od. XVIII. 130) sagen lässt, bei der Unbeständigkeit des Glückes in Demuth (cιγῇ cf. Nägelsb. homer. Theol. VI. 13) das Gute von den Göttern annehmen und nicht darüber in Hochmuth verfallen.

Zu dieser Anschauung von der Abhängigkeit des Menschen musste aber die Griechen ein Blick auf die Wandelbarkeit des Lebens führen, woraus denn auch eine theilweise trübe Lebensanschauung hervorging. In der Zeit Homers zeigt sich die grösste Lebensseligkeit und (Odyss. XI. v. 490) Achilles will lieber als Taglöhner (θητευέμεν ἐπάρουρος ἐών) auf der Oberwelt sich abmühen, als König über die wesenlosen Schatten der Unterwelt sein. In der Zeit des Sophokles hat sich in Folge der

erwachten Reflexion und der seit der Heroenzeit eingetretenen grossen staatlichen Veränderungen, bei denen ganze Stämme und alte Regentenhäuser raschem Sturze entgegengingen, diese Anschauung vollständig geändert. Da indessen die Wahrnehmung der Unvollkommenheit des irdischen Lebens mehr eine Folge der Erfahrung ist, so zeigt sich auch schon bei Homer die Kenntniss davon: Wie die Blätter der Bäume, so ist hinfällig das Geschlecht der Menschen (Jl. VI. 146); dem Menschen ist bestimmt unter Seufzern zu leben und Zeus verhängt, was er will, Gutes und Böses (Jl. XXIV. 525); aber was er verhängt, soll der Mensch tragen (Od. VI. 190). Nach Jl. XVII. 446; Od. XVIII. 131 gibt es nichts Hinfälligeres und Beklagenswertheres unter Allem, was auf der Erde ‚kreucht und fleucht' als die Menschen, die desswegen auch vielfach δειλοὶ βροτοί (Jl. XXII. 31), ὀϊζυροι (Od. IV. 197) etc genannt werden. Aehnlich klagt Hesiod (ἔργα καὶ ἡμ. v. 35): ‚Desswegen nun ersann er (Zeus, weil ihn Prometheus getäuscht hatte) jammervolle Kümmernisse für die Menschen'. In der Theogonie v. 507 und ἔργα καὶ ἡμ. v. 42 seqq. schiebt der Dichter mythisch die Schuld, dass das Leben so mühebeladen sei, auf die Menschen, welche durch ihre Ungenügsamkeit die Götter verletzen. Mehr noch tritt die Anschauung von der Hinfälligkeit des Lebens hervor in der Zeit des Sophokles. Die Menschen halten Vieles gegen ihre Wünsche aus und in kurzer Zeit tauschen sie für grosses Glück tiefes Leid ein (Pindar. Ol. XII. 10); der Mühe bar ist keiner und wird auch keiner sein (Pyth. V. 54). Selbst das Glück ist nicht ohne Mühe (Pyth. XII. 28); wie wäre es auch möglich, da jeder Tag Anderes bringt (Isthm. III. 18) und die Zukunft trügerisch den Lauf des Lebens umwindet (Isthm. VII. 14). Bei Sophokles Ag. v. 125 ruft Odysseus beim Anblicke des unglücklichen Feindes entsetzt aus: ‚seh' ich ja doch, dass alle wir, die Lebenden sind mehr als hohle Schatten

nicht und Traumgestalt', und in den Trachin. v. 1 lässt der Dichter die Deianira sagen: ‚es ist ein Wort der Menschen, kund aus alter Zeit, dass keines Ird'schen Leben wird erkannt, bevor er sterbe, nicht ob gut es, nicht ob übel sei', worin so recht die Hilflosigkeit der Menschen ihren Ausdruck findet und der Gedanke enthalten ist, dass erst dann, wenn der Mensch den Zufälligkeiten des irdischen Daseins entrissen ist, über sein glückliches oder unglückliches Leben ein Urtheil gefällt werden könne (Soph. fragt. 275, Oedip. R. v. 1528). Bei Herodot I. 32 heisst es: ‚Bei jeder Sache muss man darauf sehen, wie das Ende derselben verlaufen wird; denn Vielen hat die Gottheit das Glück gezeigt und sie dann von Grund aus gestürzt'; ähnlich bei Aeschyl. Ag. v. 928: ‚Des Gottes grösste Gabe ist Bescheidenheit, und Seligpreisung geziemet nur Gestorbenen im Schoss des Glücks', und v. 1341: ‚Wer rühmte sich doch je unter den Menschen, laut'res Glückes sich zu freu'n, so er dieses hört'? In den Suppl. v. 28 ruft der Chor dem Pelasgerkönige zu: ‚Menschenunglück wechselt viel, und nirgends siehst du Ungemach von gleicher Art'. Desswegen kann auch der Chor (Oedip. Col. v. 1720) die Töchter des Oedipus damit trösten, dass ihr Vater glücklich das Ende erreicht habe und ja kein Mensch dem Unglücke unerreichbar sei.

Es zeigt sich also hier ein Zurücktreten der Freuden des Lebens vor den Mühsalen desselben. Der Grund davon liegt aber weniger in der Hinfälligkeit des Lebens, als darin, dass dem Leben selbst ein höheres Ziel fehlt, da der Tod nicht als ein Uebergang zu einem anderen höheren Leben, sondern nur als das Ende der Uebel dieses Lebens, damit als eine Erlösung erscheint, und da eben dieses Leben nicht als eine Vorbereitung für ein anderes höheres Leben angesehen wird. Daher kömmt wohl auch die Forderung einer strengen Gerechtigkeit in der Zu-

theilung des Glückes und des Unglückes, und ebenso der Strafe für die Verbrecher, wie sich dies bei Herodot zeigt.

Wenn nun das Leben so vielen Gefahren ausgesetzt ist, und kein Glück, kein Frohsinn, kein Bewusstsein ungetrübten Lebensgenusses, kein furchtloses Dasein möglich ist, — so erscheint das Leben selbst nicht mehr als eine wünschenswerthe Gabe der Götter, ja (Oed. Col. 1225): ‚nie geboren zu sein besiegt jeden Wunsch, und nachdem du lebst, dann zu gehen, von wannen du her kamst, in Eil ist fürwahr das zweite. Denn so lange noch die Jugend mit leichtmüthiger Thorheit nährt, wer irrt draussen umher in Mühsal, welch Leiden ist nicht daheim‘? Dieselbe Anschauung vertheidigt Cicero (Tuscul. I. 48. cf. Theogn. v. 417. Lactant. 3. 304) und Plato in Theaetet. I. p. 170 ist nicht weit entfernt von einer Vertheidigung des Selbstmordes, wenn er sagt: ‚desswegen muss man auch versuchen möglichst bald wieder dieser irdischen Welt zu entfliehen‘, ein Satz, wozu freilich Herod. VII. 46 eine Begründung enthält: ‚denn in diesem so kurzen Leben ist kein Mensch so glücklich, dass er nicht oft und mehr als einmal in den Fall käme zu wünschen, eher todt zu sein als zu leben, denn es brechen Unglücksfälle ein, es wüthen Krankheiten, und diese machen, dass uns das Leben lange dünkt, wie kurz es auch ist. So ist der Tod die beste Zuflucht für die Menschen; die Gottheit aber, nachdem sie das Leben in ihrer Süssigkeit hat kosten lassen, wird darin nicht günstig befunden. Keinen Sterblichen gibt es, dem nicht, sobald er geboren, auch sein Uebel beschieden wäre, und dem grössten auch das grösste‘ (VII. 203). Darum glaubte auch der Grieche, dass die Götter selbst für den Menschen dieser Ansicht seien (I. 31): ‚Und an ihnen (Kleobis und Biton) zeigte die Gottheit, dass es für den Menschen besser ist zu sterben, als zu leben‘. Bis zur gänzlichen Negation des

Lebens kömmt so der Grieche in seiner Reflexion über die Hinfälligkeit und das unter allen Umständen zweifelhafte Glück der Menschen. Demgemäss heisst es bei Sophokl. frag. 682: ‚O leid und jammerreiches Geschlecht der Sterblichen! Wie sind wir nichtig, nur dem Schatten gleich, die wir als unnütze Last der Erde uns umhertreiben‘, und ähnlich spricht der Chor bei Oedip. R. 1186 und Oedip. Col. 607. Desswegen tadelt der lebenslustige Theognis v. 561 die Klage um die Todten: ἄφρονες ἄνθρωποι καὶ νήπιοι, οἵτε θανόντας κλαίουσι, und Sophokles nennt frag. 13 den Menschen ein πνεῦμα καὶ σκιὰ μόνον, Pindar denselben Pyth. VIII. 95. σκιᾶς ὄναρ und Nem. VI. 3 das Menschengeschlecht eine οὐδέν.

So existirt kein wahres Glück bei den Menschen und leidlos zu leben steht allein den Göttern zu (Od. X. 299 Jl. I. 339. IV. 127 Soph. fragt. 683), und was sie an Glück und Reichthum besitzen, ist nur in den Gärten des Zeus (ἐν Διὸς κήποις Sophokl. fragt. 298) zu schöpfen. Ihr Wohlstand stürzt im Augenblicke zusammen, sobald eine Wendung eintritt und den Göttern dieses genehm ist (fragt. 275).

Aus diesem Bewusstsein von der Nichtigkeit des Lebens und seiner Güter, und der Hilflosigkeit der Menschen geht das Gefühl der Abhängigkeit von den Göttern hervor, deren Geschenk Alles ist, was der Mensch besitzt. Damit ist auch das Verhältniss zwischen beiden gegeben: der Mensch soll nicht über seine Sphäre hinaus seine Wünsche richten (καλὸν φρονεῖν τὸν θνητὸν ανθρώποις ἴσα Soph. frag. 311). Die Götter wollen vermöge ihrer Heiligkeit nur das Gute, und folglich muss auch der Mensch das Gute wollen. Er soll, wie Isokrates in seiner Schrift an Nikokles cap. 6 sagt, die Verehrung der Götter nach dem Beispiele der Vorfahren verrichten, aber für das schönste Opfer und den besten Gottesdienst das halten, dass er so gut und gerecht, als er könne, sich zeige,

und nach Sophokleischer Anschauung muss er ebenso im Ertragen des von der Gottheit Verhängten, welche das Ganze der Weltregierung zu beobachten hat, mit frommem Sinn sich hingeben, wie Philoktet von Herakles ermahnt wird und wie es Oedipus gethan hat, der durch seine Sühnung zum Lieblinge der Götter wird. Ein redlich tugendhaftes Herz gilt dem Dichter für das Schönste (Soph. frag. 326: κάλλιστόν ἐστιν τοὔνδικον πεφυκέναι); dazu gehört aber auch, dass man ein gottverhängtes Unglück trage (fragt. 611).

Daraus geht dann der Zustand hervor, welcher bei Oedip. R. v. 863 von dem Chore erfleht wird: ‚Es sei das Loos meines Lebens fromme Reinigkeit in Wort und jeder That mir zu bewahren, treu den ew'gen Rechten, die aus den Höhen steigen herab, in Aethers Raum geboren‘. Der fromme Sinn (εὐσέβεια), den Herakles (Philokt. 1440) unvergänglich nennt, ist der Grund, auf dem das gottgefällige Handeln, die Weisheit und besonnene Klugheit (σωφρεῖν) ihr Thun aufstellen sollen. Dass dabei schwere Conflikte vorkommen können, sehen wir an Orestes, der in der Erfüllung seiner Pflichten eine schwere Schuld auf sich ladet, an Electra, welche klagt, dass bei den Verhältnissen, in denen sie zu leben gezwungen sei, οὔτε σωφρονεῖν οὔτε εὐσεβεῖν möglich sei; und Antigone findet sich (v. 92) in einem merkwürdigen Widerspruche (τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦσ' ἐκτησάμην), in den sie durch ihre hochherzige That geworfen ist, da Kreon, dem sie als Herrscher gehorchen soll, seinen individuellen Willen über den Willen und das Gesetz der Götter setzt (cf. Antig. v. 1070 seqq. und bei Ajax v. 1333 die Rede des Odysseus, worin dieser sich als εὐσεβής beweis't) und Gehorsam verlangt, den ihm die vortreffliche Schwester des Gefallenen nicht zu leisten vermag. Von Hyllus verlangt Herakles den strengsten Gehorsam in einer Sache, durch die jener glaubt, den Fluch der

Mutter sich zuzuziehen, wenn er εὐσέβεια gegen seinen Vater üben wollte (Trach. v. 1224). Indessen lösen sich auch diese Conflikte durch unbedingtes Hingeben an den Willen der Gottheit. Ajax durch das Bewusstsein der Schuld zu wirklicher Sinnesänderung gewendet, spricht v. 678, obgleich er weiss, dass er diese Schuld mit dem Leben büssen muss: ‚wie sollten wir nicht weise Mässigung erflehen‘? Diesen Zustand der weisen Mässigung preis't Aeschylus in Agam. v. 383', weil er allein den vermessenen Stolz, der in den Abgrund führt, ferne zu halten vermag. Demzufolge soll auch der Mensch zu den Göttern beten; denn bei den Göttern ist die Macht, und ohne die Götter wird den Menschen weder Gutes noch Böses (Theogn. v. 141, 145, Pindar. Ol. XIII. 104. Pyth. II. 88, Euripid. Bacch. 784. Jon 1620). Als Zetho, Priester und König der Aegypter, von Sanherib bekriegt wird und ihm, dem Priester, die Krieger nicht in den Kampf folgen wollen, so fleht er zur Gottheit, und diese verspricht ihm Hilfe (Herod. II. 141 (αὐτὸς γάρ οἱ πέμψαι τιμωρούς), und es wurde ihm geholfen; denn die Gottheit sandte eine Anzahl Mäuse, durch welche das Heer des Königs zum Abzug gezwungen wurde. Die Gottesfurcht schützt einerseits vor Frevel, und desswegen mahnt Theogn. v. 621: ‚habe ehrfurchtsvolle Scheu und Furcht vor den Göttern, denn dieses hält vor gottlosem Thun und Reden zurück‘; andrerseits gibt sie dem Menschen Kraft und Stärke (Aeschyl. suppl. v. 596 δεινός, ὃς θεοὺς σέβει), und als Folge davon erscheint, hervorgegangen aus einem durch die Gottesfurcht geregelten Handeln die ἀρετή, woraus dann das Glück hervorgeht, welches von der Gottheit (Δίοθεν) geschenkt wird und stets bleibend ist (cf. Suppl. v. 625, Theogn. 197, Pindar Isthm. III. 4). Eine feste Ansicht von der Möglichkeit des Glückes zeigt Aeschyl. Pers. v. 722, wo Cyrus glücklich gepriesen wird,

‚denn die Gottheit hasste ihn nicht, weil er gut gesinnt war‘.

Wie εὐcέβεια und cωφροcύνη möglich sind, zeigt Sophokles bei Ajax v. 1261, indem er die Athene zu Odysseus beim Anblicke des wahnsinnigen Ajax sagen lässt: ‚und wenn du dieses nun siehst, so rede denn auch selbst den Göttern nie ein überschwänglich Wort, und trage Stolz nicht, wenn du einem andern vorwiegst an Reichthums Tiefen oder Armeskraft. Ein Tag ja senket und erhebt ja wiederum jedwede Menschendinge. Mit den Verständ'gen (cώφρονας) ist die Huld der Götter, wie ihr Hass die Bösen trifft‘ (cf. Pind. Ol. II. 68, Nem. VIII. 17. Ol. XIII. 10).

Wenn nun diese beiden wesentlichen, von der Gottheit selbst geforderten Bedingungen zu einem frommen Leben nicht beachtet werden, so verfallen die Menschen in Schuld. Schon bei Homer (Od. I. 32) klagt Zeus, dass die Menschen stets die Götter anklagen, als ob sie die Ursache des Unglückes für sie wären, während sie doch selbst durch ihren Frevelsinn sogar gegen das Geschick, d. h. gegen den Willen der Gottheit sich Kümmerniss und Sorgen aufladen, wie es Aegisthus gethan, der durch Hermes vor dem Frevel gewarnt, sich doch diesem hingegeben habe und dafür habe büssen müssen. Dieses führt uns zu der vielbesprochenen Frage

Von dem Neide der Götter.

In Odyss. V. v. 118 klagt Kalypso, als ihr Hermes den Befehl des Zeus überbringt, den Odysseus, den sie zu ihrem Gemahl machen will, zu entlassen, über die Missgunst der Götter und nennt sie unbarmherzig (cχέτλιοι) und neidisch (ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων, οἵτε θεαῖς ἀγάαcθε παρ' ἀνδράcι εὐνάζεcθαι ἀμφαδίην, ἤν τίς τε φίλον ποιήcετ'

ἀκοίτιν) und führt zum Beweise dafür Beispiele von Jasion und Orion an, von denen ersterer für seine Verbindung mit Demeter durch den Blitzstrahl des Zeus, der letztere wegen seiner Verbindung mit Eos durch die Pfeile der Artemisia getödtet wurde (τόφρα οἱ ἠγάασθε θεοὶ ῥεῖα ζώοντες, v. 122 und v. 129: ὡς δ' αὖ νῦν μοι ἀγᾶσθε θεοὶ βροτὸν ἄνδρα παρεῖναι). Im Hym. an die Aphrodite v. 188 fleht Anchises die Venus unter Anrufung des Zeus an, ihn nicht kraftlos unter den Menschen leben zu lassen, sondern mit ihm Mitleid zu haben, da kein Mann eines blühenden Lebens sich zu erfreuen habe, der einmal den unsterblichen Göttern genaht sei (cf. hierzu Virgil Aen. II. 647); und demgemäss sagt auch Aphrodite v. 248: αὐτὰρ ἐμοὶ μέγ' ὄνειδος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν ἔσσεται ἤματα πάντα διαμπερὲς εἵνεκα σεῖο .... ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἀάσθην. Poseidon missgönnt den Phäaken ihr Vorrecht, die Fremdlinge ungefährdet in die Heimath zu befördern (Odyss. VIII. v. 565: ὅς ἔφασκεν Ποσειδάων' ἄγασθαι ἡμῖν), obgleich er selbst es ihnen verliehen hatte, und da er wegen der Heimführung des von ihm verfolgten Odysseus sich von denselben verachtet glaubt (Odyss. XIII. 127—141), so gibt er seiner Missgunst auch thatsächlichen Ausdruck, indem er das vom Geleite des Odysseus zurückkehrende Schiff im Angesicht der Phäaken in Stein verwandelt und im Meere festsetzt (Odyss. XIII. 163), damit sie einmal von dem Gebrauche dieses Vorrechtes ablassen. Penelope schreibt Odyss. XXIII. 210 das Unglück, welches durch die Fahrt nach Troja über ihr Haus verhängt war, den Göttern zu, welche ihnen das Glück stillen, einträchtigen und zufriedenen Zusammenlebens missgönnt hätten (ἀγάσαντο). In Jliad. IV. 30 fragt Zeus die Hera, worin denn Priamos u. seine Söhne sie sosehr verletzt hätten, dass sie unablässig Troja zu zerstören strebe. Demnach hält Zeus die Trojaner nicht für schuldig; aber es lastet *der Hass* der Göttin auf Troja wegen des Urtheils des

Paris (Jl. XXIV. 28), und durch des Paris Schuld muss Troja untergehen. Bellerophon, der Liebling der Götter, wurde, als er sich in Lycien ein Reich gegründet hatte und einen gesegneten Hausstand besass, den Göttern verhasst, (ἀπήχθετο Jl. VI. 200) und vermied aus Gram darüber den Umgang mit den Menschen. In allen diesen Stellen kömmt der Ausdruck φθόνος nicht vor, und wo er in der Odyssee oder der Jliade erscheint (z. B. Od. I. 346, VI. 68, XI. 381, XVII. 400, XVIII. 16 und 18, XIX. 348. Jl. IV. 55) hat er die Bedeutung ‚etwas nicht zugestehen' und wird regelmässig von gleichberechtigten Personen gebraucht, d. h. zwischen Göttern und Göttern oder zwischen Menschen und Menschen, nicht aber von Göttern gegenüber den Menschen, in welchem Falle ἄγασθαι (z. B. Odyss IV. 181. V. 119. VIII. 565. XXIII. 210), μεγαίρειν (Od. II. 335. III. 55. VIII. 206, Jl. IV. 54. VII. 408. XIII. 563. XV. 473. XXXIII. 865 Hymn. ad Herm. 465), etc gesetzt ist, u. zwar überall mit dem Begriffe, etwas für zu hoch, zu gross achten, als dass man es gewähren sollte. Sonst findet sich noch κότον ἐντίθεσθαι (Od. XIII. 342), χολοῦσθαι (Od. I. 69), μενεαίνειν (Od. I. 19) u. a. Wörter, die aber schon den Begriff eines herben Grolles enthalten, der seinen Grund in irgend einer Frevelthat hat.

Aus den genannten und noch vielen andern Stellen, die anzuführen hier zu weit führen würde, geht hervor, dass die Griechen, welche keine Offenbarung anderswoher erhalten hatten, ihren Göttern nach Massgabe ihrer eigenen Geistesbildung die Eigenschaften beilegten, die sie an sich selbst wahrnahmen, und die sich ganz besonders in ihrem Zusammenleben zeigten. Und wie zu allen Zeiten die Missgunst im Leben der Menschen, auch der kultivirtesten, eine grosse bedauernswürdige Rolle spielt, so fand dieses auch bei den Griechen statt; und wie sie nur gegen das sich richtet, was hervorragt, so zeigt sie sich ganz

besonders bei den Herrschern thätig gegen diejenigen, welche ihnen durch ihren Einfluss beim Volke hinderlich oder schädlich werden konnten. Weil nun die Herrscher selbst als διογενεῖς, als διοτροφεῖς erscheinen, und der Grieche in ihnen das Ideal irdischer Macht sah, so wurde die Eigenthümlichkeit des griechischen Herrschers auch zur Eigenthümlichkeit der griechischen Gottheit, und diese wahrt ihre Würde auf ähnliche Weise gegenüber den Menschen mit eifersüchtiger Genauigkeit, damit weder in Gedanken, noch in Worten oder gar in Werken, und sogar der untergeordnete Gott dem höherstehenden gegenüber sich erhebe und so aus seinem Kreise heraustrete. So bestraft Neptun die Phäaken, weil er befürchtet, unter den Menschen nicht mehr so geehrt zu werden, wenn jene straflos blieben (Od. XIII. 128 und 141). Mag nun auch in der heroischen Zeit die Missgunst der Götter alles Herbe des menschlichen, oft leidenschaftlichen Hasses an sich tragen, wie ihn noch Homer in Jl. IV. 30 und Virgil in seiner Aeneide in dem masslosen Zorn der Here darstellt, und wie er sich bei Poseidon zeigt, welcher den Odysseus mit seinem Hasse verfolgte, obgleich die Blendung des Polyphem für Odysseus eine absolute Nothwendigkeit war, wenn er für sich und seine Gefährten Rettung finden sollte, — die Grundursache dazu liegt schliesslich in einem berechtigten Principe. Wie in dem griechischen Staate strenge Gliederung und Absonderung der Stände war, so auch in ihrem Götterstaate. Jedes Uebergreifen des Niederen in die Sphäre des Höheren wird strenge geahndet, — und so gilt es als Recht und als nothwendig, um den Zustand des Staates zu erhalten und jeden in seinem Rechte zu schützen. Dieses ist ein Grundzug der Anschauung im heroischen Alterthum. Die Gerechtigkeit der Götter und die Heiligkeit derselben erscheint nun zwar als eine Wohlthat gegenüber dem Menschen und als ein Akt der Erziehung; aber zu dem Begriffe der

Gottheit als eines über den Menschen ganz und gar erhabenen geistigen Wesens konnten die Griechen, die ihre Götter vermöge der anthropomorphischen Auffassung derselben, wie auch Herodot ausdrücklich sagt, als ἀνθρωποφυεῖς dachten, nicht, am allerwenigsten in der heroischen Zeit durchdringen. Wie der grichische Herrscher auf seine Macht eifersüchtig ist, und diese z. B. Agamemnon in der Jliade nach allen Seiten hin, auch gegenüber den besten seines Heeres zu wahren sucht, so sind auch die Götter eifersüchtig auf ihre Vorrechte. Der Frevel, dass Prometheus den unveräusserlichen göttlichen Funken aus der Werkstätte des Vulkan stahl und den Sterblichen als rettendes Mittel brachte, während Zeus sie vernichten wollte, um an ihre Stelle ein höher begabtes Geschlecht zu schaffen, das der neuen Götter würdiger wäre, — dieser Frevel musste schwer gebüsst werden; Tantalus liess die Menschen Nectar und Ambrosia, die Götterspeise der Unsterblichkeit, kosten und duldet dafür im Hades ewige Schmerzesqualen (Od. XI. 583. Pind. Ol. I. 85); der schlaue Sisyphus masste sich an, den Tod selbst zu überwinden, und dafür schleppt er bei mühevollem Scheinleben rastlos den Stein (Od. XI. 600). Ixion ertrug nicht das süsse Glück, das die Göttlichen ihm bereitet: er wollte dem Lager der Heere in seinem Frevelmuthe nahen, und dafür büsst er am geflügelten Rade stets umgewälzt zur Mahnung für die Sterblichen, dass die Götter den Frevel nicht unbestraft lassen (cf. Pindar. Olymp. II. 41. 57. Isthm. VI. 47); Anchises, Jasion, Orion werden den Göttern verhasst, weil sie über ihre Sphäre hinaus sich mit Göttinnen verbinden. So bestrafen die Götter jede That, die ihrer Macht entgegenwirkt, jedes Wort, das sie heruntersetzt, ja selbst den Gedanken, der gegen ihre Würde gerichtet ist. Eifrig sind sie darauf bedacht, ihre Vorrechte geltend zu machen und die frevelhafte Ueberhebung zu bestrafen, damit dadurch das richtige Maass

zwischen Gottheit und Menschheit wieder hergestellt werde, οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν ἄλλον μέγα ὁ θεὸς ἢ εὡυτόν (Herod. VIII. 60). Jede Ueberhebung des Menschen über die Sphäre, die ihm zukömmt, ‚die eigentliche Sünde des Menschen‘, wenn dieses Wort für das Alterthum zu gebrauchen erlaubt ist, erregt das Missfallen der Götter, ihre Missgunst über den Menschen und seine Verhältnisse, aus denen jene Ueberhebung hervorgeht. Ja selbst das Glück, das übergross ist und dadurch zur Ueberhebung verleiten könnte, ist ihnen unangenehm, und sie suchen dasselbe zu vermindern, wie es bei Bellerophon geschieht. Hierin nun ist das Wesen des Neides zu suchen, wie er nach der Anschauung der Alten bei den Göttern sich zeigt. Dem entsprechend sagt Ditges von dem Neide der Götter pag. 7: Quae divina invidia in eo certe posita est, quod laeduntur dii hominum superbia et nimia opulentia. Volunt enim dii humanas res certis contineri terminis, quos qui egrediuntur quique nimis expetunt et nimium opulentia sua gloriantur, ruunt per vetitum nefas.

So erscheint die Missgunst oder der Neid der Götter in einem milderen Lichte, als ein Medium, um den Menschen der Gottheit gegenüber in einem richtigen Verhältnisse zu erhalten, und damit als Folge ihrer Heiligkeit, in welcher Eigenschaft sie das ihrem Wesen Widerstrebende hassen, ebenso als Folge ihrer Strafgerechtigkeit, durch welche sie das überhebende Wesen der Menschen in Schranken zu halten berechtigt sind. Beweis von dieser Anschauung ist, dass Herodot, der doch so recht als der Träger der Anschauung von dem neidischen Wesen der Götter erscheint, nie den vollen Glauben an einen niedrigen Neid derselben hat, sondern überall den Grund des göttlichen Missfallens zu erforschen sucht (z. B. VII. 35, 39, 46—53).

Während in dem homerischen Zeitalter die obengenannten Ausdrücke im Gebrauche sind, tritt in der Folge

der gehässigere Ausdruck φθόνος in den Vordergrund in einer Zeit, in welcher grosse staatliche Veränderungen vorkamen, die über ganze Stämme und über einzelne Personen grosse Unglücksfälle brachten, und in welcher bei dem Sturze alter Regentenhäuser ein rascherer Glückswechsel sichtbar war. Dadurch mochte sich unter dem Volke die Vorstellung vom Schicksale und ebenso auch vom Neide der Götter stärker ausgeprägt haben; denn dass diese letzteren vielfach als Ursache unverschuldeter Unfälle schon in der heroischen Zeit angesehen wurde, ergibt sich aus der Aeusserung der Penelope Od. XXIII. 210.

Es hat sich nun freilich aus der bei Homer theilweise schroff hervortretenden Anschauung noch bis in die späteste Zeit des griechischen und sogar des gleichen religiösen Ansichten huldigenden Römervolkes (cf. Livius 45. 41; ebenso 5. 21 und Vellej. Pat. I. 10) die Ansicht vom neidischen Wesen der Götter erhalten und war getragen durch die Wechselfälle des Lebens, deren Ursache der Mensch nicht immer einzusehen vermochte und darum göttlichem Einflusse zuschrieb; und so ist natürlich, dass auch griechische Schriftsteller, z. B. Thukydides[1]) und der ganz späte Pausanias[2]) desselben erwähnen, und dass bei dem Vater der Geschichtschreibung, bei Herodot, der Neid der Götter eine ganz hervorragende Rolle spielt. Da aber dieser letztere in seinem Geschichtswerke es

---

[1]) Bei Thucyd. VII. 77. sagt Nikias: ‚Und wenn wir durch den Neid der Götter verleitet in das Feld gezogen sind, so sind wir jetzt hinlänglich bestraft ... Wir können nun wohl mit Recht hoffen, dass wir von den Göttern milder behandelt werden, da wir mehr Mitleid als ihren Neid verdienen‘.

[2]) Bei Pausan. II. 33. § 3 wird gesagt, dass dem Pausanias die Gottheit an Demosthenes und vorher an Homer ihren Neid kund gethan habe, da sich bei Homer zu dem Uebel des Blindseins noch ein zweites, drückende Armuth, gesellte, die ihn als Bettler in fremde Länder führte, dem Demosthenes aber noch in seinem Alter die Verbannung zu Theil wurde und er sich selbst den Tod geben musste.

ganz besonders darauf absieht, die Menschen vor dem Uebermuthe als der Quelle des Uebels zu bewahren, so liegt die Vermuthung nahe, dass er das Wort φθόνος τῶν θεῶν wohl nur gebraucht habe, um der historischen Treue, mit der er das Gehörte berichtete, zu genügen, was denn auch aus der jedesmaligen Untersuchung der Ursachen des göttlichen Strafgerichtes genügend hervorgeht, und dass er dabei mit seiner geläuterten Anschauung vom Wesen der Götter offenbar im Widerspruch ist (cf. Schuler pag. 43).

Im Grunde findet Herodot selbst immer, wo er von dem Neide spricht, die vorhergegangene Herausforderung der strafenden Gerechtigkeit der Götter durch die ὕβρις, die sich durch Ueberhebung des Menschen über das ihm zukommende Maass, sei es gegenüber den Göttern, sei es gegenüber den Verhältnissen, jedenfalls aber über die sittliche von der Gottheit selbst festgestellte Ordnung, gezeigt hat. Krösus hält sich für glücklich, eine Eigenschaft, die keinem Menschen zukommen kann, da, wie der weise Solon sagt, kein Glück Bestand hat und nur den Göttern dieses Attribut zusteht. Obgleich Krösus sich gegen die Götter stets als εὐσεβής gezeigt und es nie an Opfern und Gaben hatte fehlen lassen, so war doch diese Gesinnung eine frevelhafte, für die ihn die göttliche Gerechtigkeit bestrafen wird. Aber ausserdem ist noch unausgetilgt der von seinem Stammvater herrührende Frevel, dessen Sühnung den Nachkommen selbst im 5. Gliede noch treffen wird, sobald sich eine unlautere Gesinnung bei ihm zeigt. Desswegen kömmt über ihn eine göttliche Heimsuchung (ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη I. 34); sie bestraft die Ueberhebung (ὡς εἰκάσαι, ὅτε ἐνόμισεν ἑαυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ὀλβιώτατον), indem ihm der Sohn gerade von dem, welchen der Vater zum Schutze desselben aufgestellt hat, auf der Eberjagd getödtet wird. Dazu kömmt, dass er von seinem Ahnherrn her den Thron unrecht-

mässig besitzt. Dieses Unrecht zu sühnen leitet die Gottheit selbst die Bestrafung durch den ertheilten Orakelspruch ein, durch welchen Krösus zum Kriege gegen Cyrus verleitet und so seiner Herrschaft beraubt wird. So haben wir hier nicht den Neid der Götter, wie Hoffmeister p. 31. und 32, und Schuler p. 35 meinen, sondern die Strafgerechtigkeit, welche den alten Frevel sühnt und die Ueberhebung des Menschen zum Maasse der Bescheidenheit, in welcher der Mensch von der εὐσέβεια und der σωφροσύνη geleitet leben soll, zurückweiset. Ein zweites hervorragendes Beispiel gibt Herodot in der Geschichte des Polykrates, des glücklichen Beherrschers von Samos. Diesen warnte vor der Ueberfülle des Glückes sein Freund Amasis, da die Gottheit neidisch sei auf zu grosses Glück (III. 40) und er selbst noch von keinem gehört habe, der, wenn er in Allem Glück gehabt, nicht zuletzt ein ganz schlimmes Ende genommen hätte. Derselbe Polykrates aber hatte einen seiner Brüder getödtet, einen andern von Samos verjagt und auf die ruchloseste Weise diejenigen Bürger von Samos, von denen er glaubte etwas befürchten zu müssen, als ein Hilfsheer dem Perserkönige Kambyses gegen die Aegypter mit der Weisung geschickt, er solle dieselben nicht mehr zurükschicken. Es ist somit auch hier nicht von einem blossen Neide, welcher unschuldiges Glück ins Verderben stürzt, zu reden, sondern von der Strafgerechtigkeit der Götter. Ebenso ist es mit demjenigen, der ihm den Tod bereitet, mit Oroetes, denn auch diesen ereilt die göttliche Strafe für seinen Frevel (III. 128 οὕτω δὴ 'Οροίτεα τὸν Πέρσην Πολυκράτεος τοῦ Σαμίου τίσιες μετῆλθον). In dem Falle des Kyros (I. 204), in dem Untergang der Pheretime (IV. 205), in dem Schicksale des Apries (II. 169), des Artayktes (IX. 120), des Leotychides (VI. 67), des Kleomenes (VI. 75), des Xerxes (VII. 8. 45), des Kambyses (III. 38) finden wir die Bestrafung theils des Frevels,

theils frevelhafter Gesinnung und damit die thatsächliche Bestätigung des Herodoteischen Satzes οὐδεὶς ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει, nicht aber die Einwirkung eines Neides, der sich ohne Ursache gegen das Glück der Menschen richte.

Somit werden wir zu dem Satze geführt, dass der Neid aus der Strafgerechtigkeit der Götter hervorgehe (Ditges p. 7. Runge p. 15), und dass er auf's engste mit der νέμεσις verbunden sei, dass wie diese die innere Ueberhebung desselben z. B. bei Krösus, so jene die äussere Ueberhebung über das den Menschen zukommende Maass des Glückes bestrafe[1]). Damit tritt das Unsittliche zurück; aber doch scheint noch etwas zu fehlen, was nicht mit Unrecht als eine Forderung des schwachen Sterblichen an die Gerechtigkeit der Gottheit erscheinen dürfte: ‚Die Gottheit Herodots vernichtet zwar, was sich erhebt und überhebt, aber sie bessert nicht: sie richtet streng, aber sie versöhnt nicht‘ (Runge p. 18, Gaisser 18) Aber wenn wir das Schicksal des Kroesus betrachten, der freilich seinen Sohn, sein Reich verlor, aber in seine Schranken zurückgewiesen und zum Bewusstsein der Nichtigkeit irdischer Dinge geführt, gerade kein schlechtes Loos hatte; betrachten wir ferner den Xerxes und bei Sophokles den Oedipus, der nicht allein für den Frevel seiner Eltern, die gegen den Willen der Gottheit gehandelt hatten, büsst, sondern von der Gottheit zu innerer Reinigung geführt und ein Liebling der Gottheit wird, — so werden wir diesen Mangel ausgeglichen finden und erkennen, dass,

---

[1]) cf. Runge p. 17. Jäger disput. Herod. 1823. p. 43. Nägelsb. nachhomer. Theol. pag. 46—48. Hoffmann im Philol. XV. 2. p. 228, 247, Gaisser über die religiösen Grundideen in Herodots Weltanschauung 1871. p. 18. Valkenaer ad Herodot. I. 32 ed. Baehr: monuerat Valken. istiusmodi et Herodoti et aliorum dicta minus invidiosa cogitanti τὸ θεῖον deum esse ultorem, φθόνον vindictam vulgo θεοῦ νέμεσιν.

wo die strafende Gerechtigkeit eintritt, der Mensch zur vollen Blüthe des Frevels fortgeschritten und eine Umkehr nicht mehr möglich st.

Wollten wir indessen an der vulgären Ansicht vom Neide der Götter, der in ihrer Abhängigkeit vom Schicksale begründet wäre, in welchem Verhältnisse sie nicht volles Glück geniessen und so das irgend wie hervorragende Glück der Menschen hassen (cf. Hoffmeister p. 31. Jongh. p 36. Schuler p. 31), festhalten, so sprächen dagegen die schon bei Homer so oft vorkommenden Ausdrücke ‚θεοὶ μάκαρες,‘ ῥεῖα ζώοντες und die Anschauung der Griechen von der Macht ihrer Götter, wie sie z. B. in den Gesängen Pindars, in den Chorliedern des Aeschylus und Sophokles niedergelegt ist. Daher kann auch Hoffmeister, welcher pag. 31. behauptet, die Götter seien wegen der oben erwähnten Unterordnung unter das Schicksal neidisch, nicht umhin, eine allmählige Veredlung der Gottesidee anzunehmen und den Satz aufzustellen, dass das Wort ‚Neid‘ seine ursprüngliche Bedeutung verloren habe, ohne jedoch aufzuhören von der Gottheit gebraucht zu werden, ähnlich wie im christlichen Ideenkreise von einem ‚Zorn Gottes‘ gesprochen würde, und schliesslich nimmt er an, dass Herodot nicht mehr an der ursprünglichen Bedeutung des Wortes klebe, aber dasselbe gebraucht habe, um zur Darstellung seiner Glückseligkeitstheorie ein geeignetes Mittel zu finden. Damit ist aber weder eine Rectificirung des Begriffes, noch eine Erklärung der Herodoteischen Stelle: ‚πᾶν τὸ θεῖον φθονερὸν καὶ ταραχῶδες‘, um welche es sich vorzugsweise handelt, gegeben. Ebenso leitet Jongh. pag. 35 zur milderen Deutung hinüber: ‚atque haec Herodoteae sententia ratio est, ut universe quidem divinum numen felicitati humanae invideat, maxime tamen haec invidia suam vim in eos exserat, qui fragilitatis rerum humanarum obliti sua felicitate superbiant‘, und begründet diese pag. 36: ita maxime eos (deos) affectos esse censuit

(Herodotus), ut affecti esse solent reges et principes, qui haud facile nimiam subditorum felicitatem fruuntur, praesertim vero invident, si quos sua felicitate fidere seseque efferre cernant. Und wenn auch Schoemann in seiner Einleitung zu Aeschyl. Prometheus am Begriffe des Neides festhält, so sagt er doch p. 132: oft ist φθόνος nicht sowohl die gehässige Affection des Neides, sondern nur die sittliche Missbilligung wie νέμεσις, wenn der Mensch sich überhebt, durch allzugrosses Glück oder Kraftgefühl geleitet wird, die Mässigung und Demuth zu vergessen und in die ὕβρις, nach griechischer Ethik die Hauptquelle aller Uebel, verfällt', wobei er freilich trotz des Zugeständnisses an die mildere, der Gottheit als solche angemessenere Fassung unbegreiflicher Weise die Regel als Ausnahme betrachtet.

Es ist immer schwer, wenn man auf einer höheren Stufe der Kultur steht, diesen Standpunkt zu verlassen und auf eine frühere herabzusteigen, um diese objektiv zu erfassen und beurtheilen zu können; dennoch ist dieses nothwendig zur richtigen Würdigung des vorliegenden Gegenstandes, da man ja die Anschauungen der früheren Zeit nicht zu rectificiren, sondern sie in ihren Ursachen zu erforschen und in ihrer Entwicklung darzustellen hat. Thut man dieses auch im vorliegenden Falle, so wird man den Ausspruch Schoemanns gerechtfertigt finden: ‚Auch dem griechischen Heidenthum ist es möglich geworden, die rohen und sinnlichen Vorstellungen der früheren Zeit zu verlassen und sich zu reineren Begriffen einer Gottheit zu erheben, die nicht bloss um ihrer Macht, sondern auch um ihrer Güte und Weisheit willen der Anbetung werth ist'. Was wäre aber mehr der Güte und der Weisheit unwürdig, als der gehässige Neid, der gegen schuldloses Unglück sich richtet? Und in der That hat das Griechenthum die früheren Vorstellungen aus der Zeit Homers, die der Heiligkeit und Gerechtigkeit

der Götter etwa entgegen waren, in der Zeit des Sophokles sowohl in Bezug auf das Schicksal, als in Bezug auf die Missgunst der Götter, die sich in einer von leidenschaftlichem Hasse geleiteten und von dem beleidigten Gotte selbst ausgeführten Bestrafung der Ueberhebung der Menschen zeige, nicht mehr; es hat von dem Neide nur den schon bei Homer (Odyss. XIII) in der Erzählung von den Phäaken und dem Unwillen des Poseidon über den unerlaubten Gebrauch ihres Vorrechtes in den Grundzügen schon niedergelegten Grundgedanken beibehalten, dass die Götter nicht dem missgünstig seien, welcher durch Ruhm, Reichthum oder Schönheit hervorragt, sondern nur dem, der sich von seinem Glücke zum Frevelmuthe der Selbstüberhebung verleiten lässt (Dronke p. 109), und wenn wir nach einer Ableitung des Wortes φθόνος suchen, so werden wir doch trotz der vulgären Bedeutung des Wortes auf die Wurzel φθα kommen, so dass auch etymologisch das Wort mit dieser Erklärung übereinstimmt: die Gottheit wehrt den über seine Schranken hinauswollenden Menschen ab, sie kömmt durch Bestrafung seiner Ueberhebung seinem Frevel oder der Fortsetzung seiner Frevel zuvor.

Dass das gemeine Volk, welches gerne die Schuld eigener Handlungen nicht allein im hellenischen Ideenkreise der Gottheit zuschiebt und überhaupt die Gottheit gerne sinnlich und mit allen Gebrechen der eigenen Natur behaftet auffasst, den Kern des φθόνος nicht erfasste ist erklärbar, und eben desswegen darf man auch, wenn man nicht in einen unlösbaren Widerspruch mit der damals geltenden Anschauung von der Heiligkeit und Gerechtigkeit der Götter kommen will, nicht dieser vulgären Ansicht folgen, sondern man muss sich an die Interpretation der besten Schriftsteller des Griechenthums halten, aus denen hervorgeht, dass wo dieser φθόνον τῶν θεῶν erscheint, die Bestrafung eines Frevels oder frevel-

hafter Gesinnung zu finden ist, so dass derselbe offenbar aus der Strafgerechtigkeit unmittelbar hervorgeht. Dass aber dieses leztere das richtige ist, ersehen wir aus Aeschyl. Pers. 772, wornach Cyrus die herrlichsten Thaten vollführte, weil ihn wegen seiner Demuth (ὡς εὔφρων ἔφυ) die Gottheit nicht hasste, und ebenso aus Pindar. Isthm. VI. 39, wo der Dichter ausruft: ‚Ich will singen mit Kränzen das Haar umwunden, und göttliche Missgunst trübe nimmer mir, was ich Freudiges Tag um Tag erstrebend, mit Ruhe dem Alter und dem Tode, vom Schicksale verhängt, entgegenschreite. Sterben ist allgemeinsam, ungleich das Geschick. Doch wenn der Blick zu hoch ausschweift, an des Himmelreichs grunderzigen Sitz zu reichen, bist zu kurz du; dieweil im Flug Pegasos seinen Herrn hat herabgestürzt, der himmelan zum Saale des Zeus gewollt, Bellerophontes. Doch bitterstes Ende harret der Gelüste, so wider Recht man heget‘. Demnach wenn die σωφροσύνη, die Nichtüberschreitung der dem Menschen als solchem zugewiesenen Schranken, die Furcht vor der Gottheit, den Neid abwehrt, so kann er nichts Anderes sein, als der Ausdruck der Gerechtigkeit, mit der sie die natürlichen Schranken zwischen ihnen und den Menschen und der Menschen unter sich durchzubrechen verwehren und die Uebelthäter bestrafen. Waltet aber die σωφροσύνη, so tritt das Wohlgefallen der Gottheit und das Glück ein, das nur von ihnen dem Menschen zukommen kann (Pindar. Nem. VIII. 17), und die Gottheit trägt vorsehend Sorge um die Bestrebungen der Menschen (Olymp. I. 106), sie belohnt die Guten (Olymp II. 86) und dauerhafter wird durch sie das Glück (Nem. VIII. 176: σὺν θεῷ γάρ τοι φυτευθεὶς ὄλβος ἀνθρώποισι παρμονώτερος). In diesem Sinne erscheint nun auch das Herodoteische ‚τὸ θεῖον πᾶν φθονερόντε καὶ ταραχῶδες‘, (I. 32 und III. 40), wenn man die Stelle Herod. VII.

10 damit zusammenstellt, worin der weise Artabanus dem Xerxes vom Zuge gegen Griechenland abwehrt und nach Anführung mehrerer Gründe sagt: ‚Siehst du, wie Zeus die hervorragenden Geschöpfe mit dem Blitzstrahle trifft und sie nicht übermüthig prunken lässt, die kleineren aber ihn nicht reitzen? Siehst du, wie er stets in die grössten Häuser und Bäume seine Geschosse schleudert? Es liebt es ja die Gottheit, alles zu sehr Hervorragende zu kürzen. So wird auch ein grosses Heer von einem kleinen aufgerieben, wenn aus Neid (φθονήϲαϲ) die Gottheit Schrecken oder Donner unter sie wirft; dann kommen sie schmählich um, denn die Gottheit gestattet nicht, dass Jemand höhere Gedanken habe, als sie selbst'. Damit liegt in obiger Stelle der Gedanke, dass die Gottheit ihrem Unwillen über das böse Thun der Menschen thatsächlichen Ausdruck gibt und in die Glücksverhältnisse der Frevler Verwirrung bringt (ταραχῶδεϲ). Und so fasst es mit vollem Recht Bähr ad. Herod. I. 34: ‚Hinc superbis hominibus, quos ultor sequitur deus, idem dicitur φθονερόϲ talisque Croeso imprimis illi videri poterat, quem post ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεϲιϲ μεγάλη. Qui enim homines ob nimiam qua fruuntur felicitatem spiritus sumunt et magis quam fas est, sese supra reliquos mortales tollunt arrogantesque fiunt, eorum arrogantiam superbiamque calamitatibus gravioribus immissis castigare solet deus eosque de fortunae statu dejicere, quo modestiam discant nec unquam mortales se esse atque infirmos obliviscantur Hoc igitur sensu deus est φθονερόϲ'. Zur Rechtfertigung dieser Auffassung ziehen wir hier noch Herod. VI. 135 bei; denn Miltiades, der bis jetzt glückliche, verfolgt des Lysagoras wegen die Parier mit ungerechtfertigtem Hasse, und damit dieser persönliche Hass, der als ὕβριϲ erscheinen muss, nicht zur vollen Geltung komme, wird er durch die Priesterin Timo zum frevelhaften Eindringen in den Tempel der Demeter veranlasst, wodurch das Ende

seines Glückes herbeigeführt wird. Die Pythia liess desswegen die Bestrafung der Timo nicht zu, da Miltiades nicht glücklich enden durfte. Auch hier ist der Hass oder der Neid der Gottheit motivirt, wie in allen anderen bei Herodot vorkommenden Stellen. Herodot hatte eben das Wort, sei es nun um vor Uebermuth zu warnen, sei es um für die Wandelbarkeit des Lebens und die von den Göttern zu gewährende Ausgleichung der Lebensgüter einen Erklärungsgrund zu haben, so häufig gebraucht, dass seine eigenen Zeitgenossen glaubten, er halte die Götter in der That für des Neides fähig, und dass ihn desswegen der spätere Plutarch (de malignitate Herodot. opp. vol. IX. p. 405 ed. R.) der Gottlosigkeit bezüchtigte.

In der nachhomerischen Theologie pag. 92 sagt Nägelsbach: ‚Es strebt der gottverwandte Geist des Menschen hoch empor, um sich eine Gottheit zu erschaffen, wie er sie bedarf; aber was er sich denkt und findet, vermag er weder festzuhalten noch weniger bis zu reiner Erkenntniss zu vollenden‘. Aus dieser Schwäche der menschlichen Natur erklärt sich das Schwankende in der religiösen Anschauung von dem Wesen und den Eigenschaften der Götter, welche das Volk einerseits für heilig und gerecht, andererseits mit hässlichen Leidenschaften behaftet glaubt; daraus erklärt sich ferner, dass die Denker unter dem griechischen Volke, Dichter, Historiker, Redner, Philosophen einen höheren Begriff von der Gottheit haben und dass, wo sie ihrer gebildeten Reflexion folgen, diejenigen Eigenschaften erscheinen, welche zu dem wahren Wesen der Götter gehören, und alle jene Mythen, welche den Göttern Unsittlichkeit zutrauen, verdammt werden. Auch hält das Volk gerne an alten Anschauungen, besonders in Glaubenssachen, die es von den Voreltern erhalten hat, fest. Wie nun die ganze Götterwelt der heroischen Zeit nur ein idealer Abglanz des griechischen Lebens war, und sich der Be-

griff vom Neide der Götter auf schon bezeichnete Weise aus der Betrachtung des Lebens und seinen dem zu weit gehenden Streben der Menschen entgegenstehenden Schranken gebildet hatte, innerhalb deren der Mensch sich naturgemäss halten muss, wenn er das Leben geniessen will, und weil dieser Begriff durch den Wechsel im Leben vielfache Bestätigung wenigstens scheinbar gewonnen hatte, so blieb derselbe auch bei dem Volke wegen des geringen Grades seiner Bildung. Anders ist es mit der Anschauung der wahrhaft gebildeten Griechen, die als Träger der hellenischen Bildung erscheinen. Und unter diesen begegnet uns Plato mit dem Satze: Φθόνος γὰρ ἔξω χοροῦ θείου ἵσταται (Phädrus. 247 A.). Aber nicht allein Plato verwirft die dem gemeinen Volke eigene Ansicht von einem gemeinen Neide, durch den das Hässliche in den Begriff der Gottheit hineingetragen würde, sondern auch Aeschylus, welcher freilich unter seinen Zeitgenossen einzig in dieser Beziehung dazustehen glaubt, μονόφρων (Agam. 757). Aeschylus nämlich mit seinem geläuterten Gottesbewusstsein kann es nicht fassen, dass schuldloses Glück den Neid der Götter hervorrufen könne, und sagt Agam. 750:
‚Ein altes Wort, ein graues gibt's der Sterblichen,
dass Vollendung glücklichen Looses, voll des Segens, nicht wieder kinderlos dahinstirbt; doch aus des frohen Glückes Schooss keime dann für die Enkel Jammer. Doch von diesem entfernt mein Sinn sich.
Denn die vermessene Unthat, sie gebärt mehrere andere, die dem Stamme gleichen der Mutter,
doch Häuser, ehrend das Recht, haben glücklichen Samen', diesem entsprechend sagt der Chor 475: ‚fliegt dein Ruhm von Mund zu Mund, so erschrick, des Gottes Blitzstrahl ist dem Sturz gefährlich. Neidlos Glück nur erkies' ich'. In v. 921 fürchtet Agamemnon, welchem seine Frau Purpurdecken auf den Wege ausbreiten lässt, durch solches den Neid der Götter zu

wecken (μηδ’ εἵμαcι cτρώcαc’ ἐφίθονον πόνον τίθει); desswegen spricht er zu ihr: ‚Ehre die Himmlischen! Nicht mag ich Sterblicher auf buntem Teppichglanz mit meinem Fusse sonder Grauen wandeln. Ein Mensch wie ich sei nimmer Göttern gleich verehrt‘. Von derselben Gesinnung zeugt Aeschylus in den ‚Persern‘ v. 822, wo er den Darius sagen lässt: ‚Zeus ist ein Rächer stolzerer Gesinnungen, die allzuhoch sich tragen; er straft sie schonungslos‘. Dieses hängt mit der Grundanschauung des Aeschylus von der Heiligkeit der Götter zusammen. Dagegen möchte die Stelle Sophokl. Philoct. 776 Bedenken erwecken, wo Neoptolemus vor dem Neide gewarnt wird, offenbar damit er nicht im Besitze des wunderbaren Bogens, an dem das Schicksal Troja’s hängt, sich zu Selbstüberschätzung und zu Uebermuth verleiten lasse, da diesem die Götter feind sind. Die Stelle bei Sophokl. Aj. 79, wo Athene den Odysseus fragt, ob der Hohn nicht süss sei gegen den Feind, kömmt hier nicht in Betracht, da Athene den Ajax zu bestrafen die Verblendung über ihn gebracht hat und es sich hier nicht um Missgunst, sondern um Schadenfreude handelt, und zwar um Schadenfreude eines Menschen gegen einen Menschen.

Während Aeschylus alles Ueble, das der Mensch erleidet, auf eine Schuld zurückführt, so ist in dieser Beziehung, wie schon früher erwähnt wurde, der Standpunkt des Sophokles ein weiterer, der das Wirken der Gottheit nicht auf das Bestrafen der Frevel einschränkt, sondern ihr die volle und ganze Ordnung der Welt zuschreibt, in welche Ordnung sich der Einzelne selbst mit Aufgabe seiner Individualität einzureihen und dem göttlichen Willen sich zu fügen hat, wie der einzelne Bürger der staatlichen Ordnung. Wenn desswegen (Oedip. Col. 903) Oedipus von unverdienten Leiden und erlittenen Thaten spricht, so haben es allerdings die Götter so ge-

leitet, aber nicht aus Neid oder Hass gegen ihn, der sich nicht wissentlich gegen sie verfehlt hat, sondern damit der alte Frevel gesühnt und der Geschlechtsfluch seinem Ende näher geführt werde. Nicht der Neid der Götter war für Philoktet Schuld an seinem Leiden, sondern des Zeus Rathschluss, nach welchem Troja erst im 10. Jahre fallen soll. Wenn endlich Kreon sein Schicksal einer Verblendung durch die Gottheit zuschreibt, die ihn hasse, so ist dieses, da Teiresias, der Chor, seine ganze Umgebung ihn von seinem verhängnissvollen Thun abhalten will, durchaus ungerechtfertigt; dasselbe ist als die Folge der ὕβρις zu betrachten, die er durch sein κήρυγμα über die Nichtbestattung des Polynikes gezeigt hatte und wegen welcher ihn die Gottheit ins Verderben stürzt. Es ist also klar, dass Sophokles, wenn er eine Tragödie seinen Mitbürgern vorführt, die er bilden, belehren und mit den reineren Anschauungen einer vorgerückteren Zeit erfüllen will, unmöglich jener vulgären Fassung des Neides das Wort reden kann, wenn er auch in seinen vor dem Volke aufzuführenden Dramen den Ausdruck φθόνος beibehält. Schon Eichhof hat 1846 in dem Programm des Gymnasiums von Duisburg mit vollem Rechte darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff des Neides ursprünglich sich zeige als Eifersucht der menschlich gesinnten Götter auf ihre Macht und Hoheit, und als Missgunst gegen die zu ihnen emporstrebenden Menschen und deren fortwährendes grosses Glück; in der zweiten Zeit seiner Entwicklung überwache er das den Menschen beschiedene Maass und das Gleichgewicht in Glück und Unglück, und in der letzten Zeit zeige er sich als eine sittliche Macht, als Missbilligung und Ahndung der Ueberhebung und des Hochmuthes und des Frevels. Indessen erscheint er, wie aus den oben angeführten Stellen hervorgeht, auch schon im Anfange als eine sittliche Macht und mit der Prätention der letzteren Zeit; er fällt zu-

sammen mit dem griechischen Sprüchworte ‚μηδὲν ἄγαν', als dessen Schützer und Wächter er erscheint, aufgestellt von den heiligen und gerechten Göttern, wenn auch von den menschlichen Erregungen und Leidenschaften bei Homer Vieles auf sie übertragen worden ist. Bei Sophokles aber erscheint er ganz besonders als der Bestrafer des Hochmuthes, und ebenso bei Pindar (Isthm. VI. 39). Somit kennt Sophokles keine unedle Auffassung des Neides der Götter und jedenfalls müssen wir bei der Betrachtung seines Kunstwerkes von seiner Auffassung ausgehen und im Gegensatz zu der des Volkes diese festhalten.

Gegen den Neid der Götter, weil durch die Annahme desselben das Böse und das Hässliche in die Gottheit verlegt würde, spricht besonders Plato, der denselben überhaupt aus der Sphäre des Göttlichen verweist[1]) (Phädr. 247 A.), in seinem Werke de rep. II. 380: ‚Wenn Jemand in Versen die Schicksale der Niobe, des Pelops, der Trojaner oder etwas dieser Art darstellen und behaupten wollte, dieses wären Werke der Götter, so darf dieses entweder nicht gestattet werden, oder wenn es Thaten der Götter sind, so muss man einen Grund davon angeben können, man muss sagen: die Gottheit habe darin gerecht und weise gethan, und die Strafe sei jenen nützlich gewesen (δίκαιάτε καὶ ἀγαθὰ εἰργάζετο, οἱ δέ ὠνίναντο κολαζόμενοι); aber weil die Bestraften im Unglück seien zu behaupten, die Gottheit bewirke dieses, sei dem Dichter nicht erlaubt'. Es darf somit nach Plato das Böse nie als ein Werk der Götter angesehen werden. Im X Buche περὶ νόμων stellt er zur Beweisführung den Satz auf, dass es

---

[1]) Timae. 29. d. λέγωμεν δὴ δι' ἣν αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν· Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· Τούτου δὲ ἐκτὸς ὤν, πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.

Götter gebe und dass dieselben gut seien und die Gerechtigkeit weit höher achten, als die Menschen (§ 649), und § 702 spricht er von dem Kampfe zwischen dem Guten und dem Bösen auf der Welt, und dass unser Verderben die Folge von Ungerechtigkeit, Uebermuth und Thorheit, unsere Rettung aber die Folge von Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit sei, die ihren eigentlichen Sitz in der Geisteskraft der Götter haben, von denen man indessen Einiges auch als uns inwohnend deutlich erblicken könne. Demnach erkennt Plato in der Gottheit das absolute Gute, und dieses kann als solches Niemanden Böses zufügen, und wenn nach der Kurzsichtigkeit der Menschen diese doch glauben, dass von den Göttern in Folge ihres neidischen Wesens sie ein Unglück betroffen, so ist hier immer eine Strafe der Gottheit anzunehmen, welche durch diese die Menschen zur Einsicht ihres wahren Zustandes führen und zur Erhaltung der Gerechtigkeit in den menschlichen Verhältnissen eine Ausgleichung der Schuld bewirken will. Einen thatsächlichen Beweis aber dafür, dass die Götter die Menschen zum Guten leiten, selbst wenn diese es nicht einsehen, liegt darin, dass sie ihnen Weisung geben, welches ihr Wille ist und was nach dem Plane der Weltregierung geschehen muss; und folgt der Mensch ihrem Winke, so belohnen sie ihn. Das Gleiche finden wir im hebräischen Ideenkreise z. B. bei Hiob cap. 5, 17; 28, 23; 23, 13 etc. Um ihre Pläne in der Weltregierung durchzusetzen und Alles nach diesem zu ordnen, mag es also auch vorkommen, dass ein Mensch Unverschuldetes leidet. Herakles verkündet dem Philoktet (v. 1415), er sei gekommen, um ihm die Rathschläge des Zeus zu verkünden (τὰ Διός τε φράσσων βουλεύματά σοι); denn dieser will aus Widerwillen gegen die beiden Atriden, die ihn so schimpflich auf der Insel zurückgelassen hatten, trotz der jetzt günstigen Verhältnisse nicht nach Troja ziehen. Unkundig mit dem Plane

des Zeus, nach welchem die Entfernung des Philoktet vom Heere nothwendig war, wenn Troja erst im 10. Jahre fallen soll, klagt der Chor (v. 176) beim Anblicke des unglücklichen Dulders über die Macht der Götter und im Gegensatz dazu über das unglückliche Loos der Menschen, οἷς μὴ μέτριος αἰών. Nachher aber wirft er dem Philoktet wegen seines Trotzes vor, dass er das herbe Geschick nicht 'ἀπὸ μείζονος', sondern durch seinen eigenen Willen habe, da er zu hartnäckig u. trotzig sei und die angebotene Hilfe nicht annehmen wolle. In v. 1324 ruft Neoptolemus den Zeus zum Zeugen für dieselbe Sache an: ‚du krankst an diesem Uebel durch ein Gottgeschick (ἐκ θείας τύχης) . . . und Ruhe, wiss' es, findest nie du aus der Noth der schweren Krankheit, weil dieselbe Sonne noch sich hier erhebet und sich hier hinuntersenket, bevor du Troja's Boden willig selbst betratst, und findend unter uns die Söhne Asklepios', der Noth gelindert wurdest, und die hohe Burg mit diesem Bogen und mit mir verwüstetest'. Zur Bekräftigung fügt er noch bei, dass der Wahrsager Helenus den Ausspruch gethan, es müsse so kommen (v. 1338). Philoktet zieht nach Troja; dieses fällt durch ihn, und so haben die Götter ihn belohnt und für seine früheren Leiden entschädigt. Dasselbe geschieht bei Oedipus, der wegen seines frommen Sinnes durch die αἰδώς der Götter aus seinem kläglichen Geschick zu vollständiger Sühnung seiner grausen Thaten geführt und von den Göttern wunderbar verklärt wird (Oed. Col v 394).

Ein weiterer Beweis gegen die vulgäre Anschauung vom Neide der Götter liegt darin, dass wenn der Mensch den Fügungen derselben sich überlässt und von Frömmigkeit geleitet sich keines Frevels schuldig macht, dieselben ihm schützend und helfend beistehen. Wollte man auch keine Beispiele davon aus Homer hernehmen, der seine Helden, wie Odysseus, Achilles, Diomedes, Hector etc. von Göttern begleitet und geleitet wenden lässt, so finden

sich bei Sophokles und ganz besonders auch bei Herodot Beweise davon zur Genüge. Da Croesus (Herod. I. 87. 92) auf dem brennenden Scheiterhaufen steht und keine Hilfe mehr möglich scheint, so fleht er zu Apollo, und plötzlich bei heiterem Himmel zieht sich eine Wolke zusammen, der Regen löscht die Flammen aus und Kroesus ist gerettet. Dem Könige Zetho schicken die Götter in seiner Noth gegen den Sanherib Mäuse, welche diesen zum Abzuge zwingen. Noch mehr zeigt sich die Hilfe der Götter, wenn es in ihrem Plane liegt, die Geschicke der Welt so oder so zu leiten, wie wir aus Philoktet v. 1415 sehen, und wie es ebenfalls bei dem hierin ganz mit Sophokles übereinstimmenden Herodot erscheint. Es ist bestimmt, dass die Perser von der medischen Herrschaft befreit werden sollen, und desswegen erscheint Cyrus als der Liebling der Götter, ja als unter ihrer Schickung geboren, von ihrer Huld erhalten (Herod. I. 124. 126). Es ist bestimmt, dass Griechenland nicht den Persern unterliegen soll, ja dass die persische Macht der griechischen gleichgemacht werde; desswegen lässt die Gottheit die Perser bei Artemisium, nachdem die Griechen ohne Entscheidung gekämpft, durch ein schreckliches Unwetter in Angst und Schrecken gerathen, so dass die Griechen den nachsetzenden Persern entkommen können (VIII. 6—13). Bei dem Verwüstungszuge der Perser durch Attica erhebt sich von Eleuris her eine Staubwolke wie von 30,000 Menschen, und durch die Lüfte ertönt der Festgesang des Jacchos und die Wolke zieht gegen Salamis hin, verderbenverkündigend für die Perser (VIII. 65. Plutarch. Themist. cap. 15). Bei Mykale lässt die Gottheit das Gerücht durch das Lager der Griechen gehen, dass Mardonius geschlagen sei, und sie hebt so den Muth der Griechen, die auch hier den übermüthigen Feind besiegen (VIII. 100. 101).

Wo indessen der Mensch das Gute nicht will, wenn

der harte Sinn den Satzungen der Götter Trotz bietet und sei es aus eigenem Uebermuthe, sei es aus angeborener Gemüthsart sich zu Freveln und Verbrechen wendet, so wird er von den Göttern selbst dem Verderben zugeführt, indem sie ihn zur Schuld verleiten, welcher die Nemesis auf dem Fusse folgt; da zeigt sich dann jene bei Aeschyl. Pers. v. 92 genannte listige Täuschung der Götter, welche die Sterblichen in ihre Netze lockt. Ein Beispiel haben wir an Kreon, welcher trotz der abmahnenden Rede des Teiresias (Antig. 1064) das die Rechte der unterird'schen Götter beeinträchtigende Gebot nicht zurücknimmt und für die Verstocktheit seines Herzens schwer bestraft wird. Da ruft er aus (v. 1273): ,Weh! weh! ich hab's erkannt mit Schmerzen. Doch es war ein Gott, der dort, dort in seinem Grimm schwer auf's Haupt mir schlug, und hin mich schleudert in die wilde Bahn, hinab meine Wonne tretend in den Staub'; Dennoch erkennt er v. 1317, dass es seine Schuld ist: ,Auf kein anderes Haupt, wird schwer fallen dies, es ist meine Schuld'. Ein anderes Beispiel haben wir an Ajax, der für seine aus frevlem Uebermuth hervorgegangene Zurückweisung der Athene büssen muss, da diese ihn durch eingeflössten Wahnsinn in's Verderben treibt (Aj. v. 51. 215. 776). Als drittes Beispiel sehen wir Oedipus; aber der Grund für die Götter ist hier ein anderer, als bei den beiden vorigen.

In Oedip. Col. v. 964 erwiedert Oedipus dem Kreon auf die Vorwürfe über seine Thaten: ,er, der Unglückliche, habe sie gegen seinen Willen gethan; denn so habe es den Göttern gefallen, die vielleicht schon längst dem Geschlecht zürnten', und als Beweis führt er den dem Laios ertheilten Orakelspruch an (εἴ τι θέσφατον πατρὶ χρησμοῖσιν ἱκνεῖθ', ὥστε πρὸς παίδων θανεῖν). Daraus geht hervor, dass Sophokles an den Geschlechtsfluch glaubte, wie Aeschylus, welcher Agam. 1598 den auf dem Atriden-

hause lastenden Fluch auf das grauenhafte Mahl des Thyestes zurückführt. Aehnliches finden wir Sept. ad. Theb. v. 766; Eumenid. v. 936, und Electr. v. 504 erwähnt der Chor den Frevel des Pelops, an Myrtilus verübt, als den Anfang des Fluchs im Hause der Atriden. Somit findet diese verhängnissvolle Einwirkung nicht allein auf einzelne dem Frevel zugeneigte Personen, sondern auch auf ganze Geschlechter statt, und zwar desswegen, weil der Grieche glaubte 1. die Gottheit müsse den Frevel bestrafen und Sühnung müsse stattfinden, wenn die göttlichen Gesetze zu Recht bestehen sollen, und 2. der trotzige Sinn des Vaters gehe auf die Kinder über und setze die frevelhafte Gemüthsart fort. Dieselbe Ansicht zeigt sich bei Pindar Ol. X. 20: τὸ γὰρ ἐμφυὲς οὔτ' αἴθων ἀλώπηξ οὔτ' ἐρίβρομοι λέοντες διαλλάξαιντο ἦθος; Ol. XIII. 13. ἄμαχον δὲ κρύψαι τὸ συγγενὲς ἦθος, ebenso Nem. XI. 37, und Aeschyl. Agam. 757: ‚denn des Menschen böser Wandel er erzeuget and're Unthat an des Vaters Zügen kenntlich‘. Aus dieser Anschauung entspringt die Aeusserung des Chors Antig. v. 471: ‚es zeigt vom wilden Vater sich das wilde Blut der Tochter; weichen lernte sie dem Uebel nicht‘ und v. 856: ‚du fällst durch eigenwilligen Trotzsinn‘. Diese Anschauung war nicht allein bei den Griechen allgemein (cf. Pausan. II. 18. 2. Boettiger Minerva p. 8 ff.), sondern auch der Natur der Sache nach bei andern Völkern; so bei Horaz. Od. I. 6. 8. ‚scelera semper sceleribus vinciens domus‘ und Senec. Agam. 2. 2. 169. Thyest. 28: ‚rabies parentum duret et longum nefas eat in nepotes. Nec vacet cuiquam vetus odisse crimen, semper oriatur novum nec unum in uno: dunque punitur scelus crescat. Göthe's Iphig. I. 3. So war auch sein (des Tantalus) Vergehen menschlich; ihr (der Götter) Gericht war streng, und Dichter singen: Uebermuth und Untreu stürzten ihn von Jovis Tisch zur Schmach des alten Tar-

tarus hinab. Ach, und sein ganzes Geschlecht trug ihren Hass . . . Zwar die gewalt'ge Brust und der Titanen kraftvolles Mark war seiner Söhne und Enkel gewisses Erbtheil; doch es schmiedete der Gott um ihre Stirn ein ehern Band. Rath, Mässigung und Weisheit und Geduld verbarg er ihrem scheuen düstern Blick; zur Wuth ward ihnen jegliche Begier, und gränzenlos drang ihre Wuth umher. III. 1. 'Weh dir, unseliges Mycen! So haben Tantals Enkel Fluch auf Fluch mit vollen wilden Händen ausgesät! Und gleich dem Unkraut, wüste Häupter schüttelnd und tausendfält'gen Samen um sich streuend, den Kindeskindern nahverwandte Mörder zur ew'gen Wechselwuth erzeugt!

Es ist indessen auch hier wohl zu unterscheiden zwischen Volksglauben und dem Glauben der Gebildeten; denn während ersterer eine Bethörung des Menschen durch die Gottheit ohne alle Motivierung annahm (worauf die Stellen Antig. v. 614, Oed. Col. 252, Elect. v. 695 die Aeusserung des Pädagogen und ebenso Aj. 401 und 455 hinzudeuten scheinen), und dieses aus der Gewohnheit der Griechen hervorging, auch die inneren Zustände des Menschen zu hypostasieren, sowie die Veränderungen derselben göttlichen Einwirkungen zuzuschreiben, — so sehen die Tragiker, zumal Aeschylus, in den Wirkungen, welche das erstmalige Hingeben an das Böse auf die weiteren Handlungen des der ὕβριϲ folgenden Menschen hervorruft, nur die Folgen seines fortlaufenden Auflehnens gegen die Gottheit (Oed. R. v. 873), durch welches sie die Götter veranlassen, dem Frevel zu seiner Blüthe zu verhelfen. Darnach geht das Auflehnen gegen die göttlichen Satzungen hervor aus dem Charakter des Menschen und aus seiner natürlichen Anlage, wesswegen schon Alexander von Aphrodisias in seiner Abhandlung vom Schicksale cap. 5 von Heraklit sagt: ἦθοϲ ἀνθρώπον δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον τοῦτ' ἐϲτιν φύϲιϲ, wodurch ähnlich wie bei Aristoteles und Plato der Begriff eines

blinden Schicksales und ebenso eines neidischen den Menschen bestrickenden, ihn zu Thorheit und Frevel führenden Gottes aufgehoben ist Der eigene Frevelmuth treibt den Menschen weiter und weiter in seiner Schuld, und als Vermittler erscheint allerdings eine dämonische Gestalt, die wilde in dem Individuum herrschende Naturkraft, die gegenüber der sittlichen Ordnung ihn vorwärts treibt, bis er eine unsühnbare Schuld auf sich geladen hat (τὸν δρῶντα γάρ τε καὶ παθεῖν ὀφείλεται frgt. 222. Orion. Theb. IV. 6). Und hierin liegt ja so eigentlich der Charakter des Tragischen, dass der Mensch durch jene dämonische Macht der sinnlichen Natur, jenen ἀλάστωρ (Aeschyl. Ag. 1469, 1476, 1501. Pers. 354, 742, cf. hierzu Plato seqq. p. 865 D, wo der grosse Denker in jenem ἄλάστωρ das Gewissen des Thäters findet ‚μνήμην σύμμαχον‘) in seinem verbrecherischen Wesen weiter getrieben wird. Dieses Forttreiben auf der Bahn des Bösen legt nun der Grieche den Göttern bei, und zwar nicht erst in der Zeit des Aeschylus und Sophokles, sondern schon bei Homer lesen wir z. B. Oed. XX. v. 284, wie Athene die Freier antreibt, den Odysseus durch Spott und Misshandlung zu reizen, offenbar, damit bei der Bestrafung dieser keine Milde übe, sondern den Frevel mit den Urhebern vollständig vernichte; ebenso treibt sie XVIII. 361 den Odysseus an, bei den Freiern herumzugehen und um eine Gabe zu bitten, damit er ihre Gesinnung kennen lerne, — das wohl nur, damit an den Freiern mitleidslos die Strafe für die langen Frevel vollzogen werde.

Weil die Götter heilig sind und das Böse hassen, weil sie Strafgerechtigkeit und zugleich die Pflicht haben, die Verletzung der von ihr aufgestellten Satzungen zu bestrafen, damit die moralische Weltordnung, welcher sich jeder Sterbliche fügen muss, wenn nicht an die Stelle des Rechtes Gewalt und die Leidenschaften der Menschen

treten sollen, erhalten werde, — so wirken sie auf die Sterblichen und ihre Verhältnisse ein, damit die Strafe erfolge und so eine Sühne und Ausgleichung stattfinde, sollte sie selbst auch auf den unschuldigen Sohn oder Enkel des schuldigen Vaters fallen. Desswegen sagt Antig. v. 596 der Chor: ‚Uralt in des Labdakus Haus fortwallend sah ich Leid sich stets auf's Leid der Geschwundenen häufen. Keine Rast auch bringt ein Geschlecht, es stürzt sie ein Gott und ist Erbarmung nie', und v. 600: ‚Jetzt von Licht umgeben stand die letzte Wurzel noch in dem Haus des Oedipus; — und die auch rafft der blut'ge Staub nun unterird'scher Götter hin, der Rede Thorheit und des Sinns Erinys'. Den Schluss des Chors bilden die Worte: ‚Es scheint das Schlechte gut dem zu sein, welchem ein Gott den Sinn zum Verderben führt'. In Oed. Col. klagt Ismene v. 371: ‚Nun aber kam durch einen Gott und sünd'gen Muth die dreimal Unglücksel'gen böser Eifer an' und in Oedip. R. klagt der Chor 1327: ‚Welches ist der Gott, welcher so gewaltig auf dein unseliges Geschick heraneilte'?

So wird also die Neigung zum Frevel nicht aus blossem Neide von den Göttern genährt, sondern um jene zu Versuchung und Schuld zu leiten, und durch die erfolgende Strafe eine Sühnung der früheren Schuld herbeizuführen, wie es an Oedipus geschah (Oedip. Col. 997: ‚in diese Uebel bin ich gekommen, indem mich Götter hineinführten').

Wenn nun schon überhaupt das jus talionis als Rechtsgrund bei den Griechen galt: τὸν δεινὰ ἀνταμείβεσθαι κακοῖς (Archiloch), dass also der Mensch Vergeltung dessen erhalte, was ihm Uebles zugefügt wurde[1]), — um so

---

[1]) Aeschyl. Choeph. 306, 395. Agam 1391, 1495. Sophokles Elect. 1026. Aj. 178. Oedip. R. 642. 552. Oed. Col. 229. fragt. 11:

viel mehr ist es an den Göttern, für das ihren Satzungen zugefügte Unrecht Strafe und dadurch Sühnung eintreten zu lassen (Plato: περὶ νόμων X. 705 und 706; Oed. R. 882). Der Erfüllung seiner Flüche gewiss, erzählt Philokt. (v. 315) von den Leiden, welche ihm die Atriden und der gewaltthätige Odysseus bereitet, und er fügt den Wunsch bei, es möchten ihnen die olympischen Götter volle Vergeltung für seine Leiden zu Theil werden lassen. In Electra (v. 823) erscheint die feste Ueberzeugung von der Bestrafung des Frevels als ein Glaubenssatz der griechischen Ethik, und v. 1063 heisst es: ‚aber wahrhaftig, bei dem Blitze des Zeus und der himmlischen Dike, sie sind nicht mehr lange ohne Strafe'. Wegen dieser Ueberzeugung von der wirklichen Bestrafung der Frevel durch die Götter sah der Grieche sofort in dem übeln Ausgange eines solchen Unternehmens die bestrafende Einwirkung der Gottheit; und so lässt Aeschylus in Pers. 803 den Darius verkündigen, dass wenige von dem Perserheere zurückkehren werden; denn es werde bestraft für seinen Uebermuth und seine Frevel gegen die Götter, durch den es verleitet die Götterbilder in Griechenland geraubt, die Tempel verbrannt, die Altäre gestürzt habe: ‚Für solche Thaten dulden gleiches Weh die Frevler, und noch andres Unglück droht, denn noch quillt grundlos dieser Uebel Quell von neuem immer, und Plataia's Flur trinkt Ströme Blutes von der Griechen Speer, und der Erschlagenen aufgethürmt Gebeine, ein stummer Zeuge, lehrt das künft'ge Geschlecht, dass Uebermuth nicht Menschen ziemt. Denn aus dem Uebermuth sprosst die Saat des Unglücks, dessen Ernte Thränen sind. Auf diesen Lohn des Frevels schau't fortan, und stets erinnr' Athen und Hellas

---

εἰ δεινὰ ἔδρασας δεινὰ καί παθεῖν σε δεῖ Eurip. Herc. fur. 239. Orest. 403. Pausan. IV. 17. 3, wo er von der Neoptolem'schen Wiedervergeltung spricht, dem παθεῖν ὁποῖόν τις καὶ ἔδρασεν.

euch nicht zu verschmäh'n der Gegenwart Geschenk
und, von Begier nach fremdem Gut entrafft,
Glück zu vergeuden. Denn des Kronos Sohn bestraft den Uebermuth des stolzen Sinns und richtet unerbittlich. Darum lehrt den König, dem an Weisheit es gebricht, mit kluger Warnung, dass er ferner nicht der Götter Zorn durch stolzen Frevel reitze'.

Aus dem Vorangegangenen ergibt sich nun für unsere Untersuchung Folgendes:

1) Die Gottheit besitzt Strafgerechtigkeit, und sie wendet diese nach dem Maassstabe ihrer Heiligkeit bei der Bestrafung des Frevels oder frevelhafter Gesinnung der Menschen an, denen indessen die Mittel, den Frevel zu vermeiden, gegeben sind, und die wissen, in welchem Verhältniss sie zu der Gottheit stehen und sich halten müssen.

2) In der ältesten Zeit bis hinab ins 6. Jahrhundert vor Chr., in welcher trotz der Forderung der Heiligkeit der Grieche die Gottheit nicht aller menschlichen Gebrechen zu entkleiden vermochte, ist bei dieser Bestrafung sehr häufig der Groll der persönlich beleidigten Gottheit maassgebend und jeder Gott übet selbst für die gegen seine Hoheit von den Menschen begangenen oder intentirten Frevel die Strafe aus, so dass der Mensch selbst das richtige Maass bei der Bestrafung vermissen musste, die Gottheit ihm herbe und grausam erschien und sich so die Anschauung von einem missgünstigen, jedes grössere Glück des Menschen beneidenden Wesen derselben bildete. Diese Anschauung findet ihre grössere Verbreitung in der Zeit der dorischen Wanderung und der darauf folgenden staatlichen Umwälzungen.

3) Nach dem 6. Jahrhundert tritt in der religiösen Anschauung, sowohl in Bezug auf das Fatum als auf den Neid, bei den besseren Geistern, wiewohl im Volke selbst sich die alten Anschauungen erhielten, eine Aenderung ein. Das Schicksal geht ganz in der πρόνοια des Zeus auf; der Neid, hervorgegangen aus der Strafgerechtigkeit der Götter, verliert bei der tiefer gehenden Anschauung von der Heiligkeit derselben, das Herbe, mit dem der persönliche Hass bestraft, er wird einzig und allein zum Mittel, die Strafe für die Ueberhebung der Menschen eintreten zu lassen und die verletzte sittliche Ordnung wieder herzustellen. Der Gott, der darüber wacht, ist Zeus. Und so zeigt sich der Neid als eine Ergänzung der Nemesis bei Herodot, Pindar, den Tragikern und den Philosophen, also bei denen, welche als die Träger und Repräsentanten der griechischen Bildung in ihrer Blüthezeit dastehen.

Schluss.

Nach dem Resultate unserer Untersuchung also erscheinen die Götter in der Anschauung der Sophokleischen Zeit, wie sie sich in den Werken der Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen repräsentirt, als heilig und gerecht, und vor Allem Zeus, der Allordner, mit Strafgerechtigkeit ausgerüstet, als freie, bewusste Persönlichkeit handelnd, weder der Moira unterworfen, noch dem hässlichen Neide huldigend, die Bösen strafend, die Guten, die sich willig der göttlichen Leitung hingeben, belohnend und Alles nach festgeschlossenem Plane leitend. Diesen Eigenschaften gemäss muss auch Zeus diejenigen, welche durch frevlen Uebermuth sich an den göttlichen Satzungen

verfehlt haben, bestrafen. Diese aber suchen dem Verderben zu entrinnen, und bei dem Bestreben, dieses zu erreichen, verwickeln sie sich immer mehr in's Verderben, bis sie der göttlichen Gerechtigkeit in die Hände fallen. Den psychologischen Vorgang in dem Innern des Frevlers haben Dichter aller gebildeten Völker zum Gegenstande ihrer Werke gemacht, um zu zeigen, dass der strafenden Gerechtigkeit der Mörder, der Missethäter nicht entgehen kann, und dass die Gottheit den Frevel an das Licht bringt. Die Methode nun, nach welcher dieses geschieht, ist die Ironie. Wie in einem früheren Abschnitte dieser Untersuchung gezeigt wurde, ist sie das Mittel, gegenüber den sinnlichen, leidenschaftlichen und der Vernunft widerstrebenden Trieben der Menschen der Idee des Allgemeinen zu ihrem Rechte zu verhelfen. Sie kann aber nicht vorkommen, wenn, wie unsere neuromantische Schule annahm, von einem blinden, launenhaften und eigenmächtigen Schicksale die Welt regiert würde. Eine solche Vorstellung hat die Sophokleische Zeit nicht, und ebenso wenig jene Vorstellung von dem Neide der Götter, welcher sich gegen schuldloses Glück richte, um dieses zu zerstören, einem Neide, der gerade an die Stelle der Idee das Leidenschaftliche und der Vernunft Widerstrebende setzen würd. Der dem Schicksale Verfallene, von dem Neide der Götter Verfolgte, büsst eine frühere entweder von ihm oder von seinen Vorfahren begangene Schuld, durch welche die sittliche Weltordnung verletzt worden ist und im Gegensatz zur Idee das Sinnliche bis zur Vernichtung jener sich im Leben geltend gemacht hat. Die Idee aber muss siegen, sie muss gegenüber dem Unwahren zu ihrem Rechte gelangen, d. h. eine Sühnung des Frevels muss stattfinden, und die πρόνοια des Zeus leitet oft selbst durch Schicksalssprüche die Sühnung, d. h. die Bestrafung ein: Die Art, wie der Schuldige, der ἄναγνος, παλαμναῖος trotz alles Widerstandes der Strafe zugeführt wird, ist die

tragische Ironie, die wir im Hinblicke auf ihren ethischen Zweck religiöse Ironie genannt haben, und die bei Sophokles Oedip. R. und in Elektra zur Sühnung des Geschlechtsfluches, und ebenso in den Trachinerinnen in so prägnanter Weise hervortritt.

Bei Sophokles indessen zeigt sich die tragische Ironie nach 2 Richtungen, die vom Standpunkte des tragischen Dichters aus zu vergleichen, zum Abschluss dieser Schrift von Interesse sein möchte.

Die Sphäre der Tragödie ist das Erhabene. Dieses beruht auf dem Gegensatze zwischen der idealen und der sinnlichen Welt. Die ganze sinnliche Welt erscheint nicht als eine todte Masse und als etwas Gesetzloses, sondern als ein durch ein Weltgesetz Geregeltes. Dieses Weltgesetz, in so fern es in der Natur, im Raum und in der Zeit herrscht, ist aber nicht vermögend das Erhabene hervorzubringen, wie auch Schiller mit Recht sagt:

> ‚Euer Gegenstand ist der erhabenste im Raum,
> Aber, Freund, im Raume wohnt das Erhabene nicht‘.

Es regiert in der Natur das starre Gesetz, nach dem die Vorgänge in ihr geregelt sind; von Freiheit ist hier keine Spur, und eben desswegen hat auch hier das Erhabene nicht seine Stätte, denn dieses findet sich bloss im Gebiete der Freiheit, der sittlich bewegten Menschheit. In dieser bildet die Weltvernunft das eigenthümliche Wesen jeder Erscheinung; in dieser bildet sich das ideale Reich der Sittlichkeit in freier Entwicklung, und jeder Mensch vermag diese zu bejahen oder zu verneinen, denn der Wille des Menschen ist frei, und insofern der Mensch in seinem Streben, sich von der flüchtigen Erscheinung loszusagen, sich bethätigt, um das Ewige zu erreichen, zeigt er die Erhabenheit seiner Seele. Das, was die Aesthetiker im Allgemeinen unter der ‚Erhabenheit in Raum und Zeit‘ verstehen, besteht nur durch den Gegensatz von Raum und Zeit zum geistigen Wesen des

Menschen. Es ist die Gewalt des Eindruckes, den die Unermesslichkeit der Zeit oder des Raumes in ihrer Totalität auf die Phantasie des Menschen macht, welche bei dieser Totalität keine Gliederung des Unermesslichen und keinen Maasstab anlegen kann und so momentan überwältigt wird, nur ein Moment dazu. Das Erhabene aber ist es noch nicht, weder wenn wir die ungeheure Entfernung der Himmelskörper von einander, die wir nur durch Zahlen ausdrücken, mit der Phantasie nicht erreichen könne, wenn wir die Unermesslichkeit des Weltalls betrachten, noch wenn uns Dante in seinem ,lasciate ogni, speranza, voi che 'ntrate'! (Inferno III. 33) die Unermesslichkeit der Ewigkeit vorführt. Die Erhabenheit besteht eben nur durch den Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, darin, dass das letztere sich als Herr des Sinnlichen weiss. Das an die Natur allein Gebundene gehorcht und muss dem Naturgesetze gehorchen; durch seine vernünftige über dem Weltgesetze schwebende geistige Natur aber kann der Mensch sich frei fühlen von dem Naturgesetze und so dem Geistigen allein zustreben, und in dem Bewusstsein dieser Freiheit liegt die Quelle des Erhabenen.

In der Bethätigung seiner Freiheit nun kömmt der Mensch zu einem Conflikt mit dem Weltgesetze, und dieser lässt entweder eine schmerzliche Versöhnung zu, oder in dem Augenblicke des höchsten Triumphes tritt der Untergang der Persönlichkeit ein, welche durch die Bethätigung ihrer freien Geistesthätigkeit gegenüber dem Weltgesetze sich als die erhabene Erscheinung repräsentirt. Dort haben wir die Entscheidung eines sittlichen Problems, wie wir es in der Göthe'schen Iphigenie finden, oder wie es sich in der Aeschyleischen Trilogie von Prometheus im letzten Stück zeigen musste, ebenso in Philoktet; hier erkauft die Idee, als deren Vertreter die erhabene Erscheinung gegenüber dem Weltgesetze auftritt, ihren Sieg durch

den Untergang ihres Trägers. Soll das Schöne rein und unversehrt und allgemein anerkannt aus dem Conflikt hervorgehen, so muss der Untergang der erhabenen Erscheinung eintreten, wie er z. B. in Lessings Emilia Galotti vorkömmt. Hier rettet sich das Erhabene vor der sinnlichen Welt, indem es von seiner ird'schen Gestalt sich lossagt, und so erhält es erst seine wahre Freiheit. Das Erhabene feiert hier seinen Triumph über die Erscheinung, die übersinnliche Welt nimmt daran siegreich Theil, und die sinnliche nur durch ihren Untergang. Erst durch den Untergang vollendet sich das sittliche Wesen der erhabenen Erscheinung, und ohne den Untergang würde ein Triumph, ein Sieg der Idee nicht möglich sein, erst durch denselben wird die erhabene Erscheinung der vollen Freiheit theilhaftig, sie triumphirt.

Die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit, sich zu bethätigen und die Idee, durch welche sie sich dem Weltgesetze gegenüberstellt, zu Geltung zu bringen, führt ihr sogenanntes Schicksal herbei, indem die Weltgesetze ihr entgegentreten und sie für ihre Ueberschreitung bestrafen. Aber die erhabene Erscheinung kann im Bewusstsein ihrer Erhabenheit und des höheren Berufes, den sie durch Geltendmachung ihrer Idee aus innerem Drange erfüllen muss, mit einer Art von Sehnsucht sich in das ideale Reich flüchten, an welcher die wirkliche Welt keinen Antheil hat. Sie behandelt in diesem Falle die wirkliche Welt ironisch. So findet es sich bei der Antigone, welche in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes den Befehl des irdischen Herrschers mit seinem individuellen Machtgebot nicht achtend freudig-schmerzlich dem Tode entgegengeht (Antig. v. 657); so bei Ajax, welcher bei dem Bewusstsein, dass er der erste Held des griechischen Heeres ist, nachdem er durch den Kindermord einen unauslöschlichen Flecken auf sich geladen, wie seine Ehre es befiehlt, die

höhere Macht anerkannt, aber zur Sühne sich selbst den Tod gibt; so bei Elektra, da sie bei der Kunde von dem Tode ihres Bruders es für ihre Pflicht ansieht, den gemordeten Vater zu rächen, und im Bewusstsein der Erfüllung der heiligsten Pflichten die für sie entstehenden Gefahren nicht achtet. Ist es ja doch zu dem Wesen eines edlen Menschen schon nach antiken Begriffen gehörig, dass er seinem Charakter gemäss das Schlechte nicht ertragen kann, die Erfüllung seiner Pflichten für das Höchste ansieht und sich selbst durch den Tod nicht daran hindern lässt (Sophokl. Elekt. 988, Antig. 461, Trach. 723, Aj. 479). Wie die tragischen Gestalten sich ironisch dem Weltgesetze entgegenstellen, so zeigt sich dieselbe Ironie in der Weltgeschichte, welche tragische Motive uns in Menge darbietet, bei jenen Männern, welche als geistige Heroen dastehen und in der Erkenntniss der Wahrheit, des Vernunftgemässen im Gegensatz zum historisch Gewordenen bei dem Fortgange des Weltprozesses die zukünftige Welt vorbereiten Sie gehen unter wie Sokrates mit einem versöhnenden Lächeln auf ihrer Lippe, mit dem Bewusstsein, dass die durch sie vertretene Idee doch siegreich aus dem Kampfe hervorgehen werde. So haben wir die tragische Ironie nach einer Richtung hin vertreten, — sie liegt in der erhabenen Erscheinung, welche durch eine Idee geführt enthusiastisch ihren Willen geltend machen will, dabei ihre Freiheit bis zur Leidenschaft bethätigt und dadurch gegenüber dem jeweiligen Weltgesetze in Schuld verfällt, aber durch ihren Untergang auch die Idee, die sie erfüllt, in ihrer Berechtigung zeigt, wie es in Emilia Galotti der Fall ist, und so der Idee sich gerne opfert.

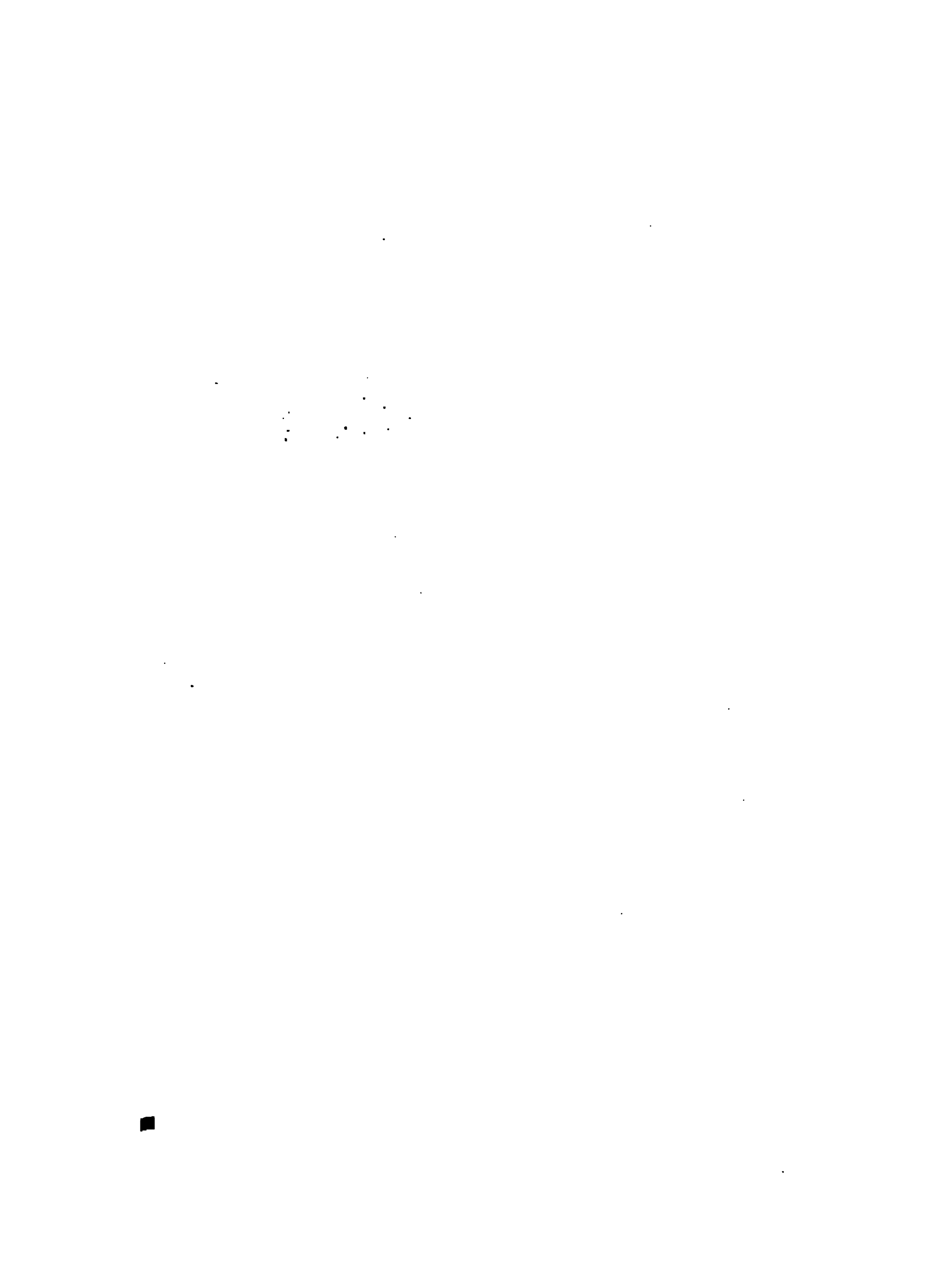
Es gibt aber auch eine andere Ironie, die nicht in der erhabenen Erscheinung, in dem schuldigen Individuum ruht, sondern in dem Weltgesetze, welches den durch die Bethätigung seiner Freiheit schuldig gewordenen

Helden, wie sehr dieser auch der Einsicht widerstrebt, zur Anerkennung seiner Schuld führt, und zwar so, dass, was derselbe auch dagegen thun mag, dieses ihn auf dem kürzesten Wege zur Einsicht und zur Anerkennung seiner Schuld führt. Beispiele davon gibt die Weltgeschichte in Menge, z B. an Napoleon I. und nicht weniger an Napoleon III., ja beim Kriege von 1870 und 71 an der ganzen französischen Nation selbst, welche durch ihren Uebermuth fortgerissen und von Siegestaumel, Ländergier und Eitelkeit geleitet uns den Krieg erklärte und durch den Verlauf des Krieges den Beweis lieferte, dass die Gottheit den seit Jahrhunderten an Deutschland begangenen Frevel gesühnt wissen wollte und dass mit der Bestrafung der ὕβριϲ, die sich hier gezeigt hatte, auch das Rechtsbewusstsein gegenüber anderen Völkern wieder hergestellt wurde, welches dem französischen Volke ganz und gar abhanden gekommen war. Diese Ironie nun hat Sophokles in den Trachinerinnen, in Electra (Klytaimnestra) und ganz besonders in Oedip. R. angewendet. Mit Freiheit hat Oedipus die That verübt, aber unbewusst, und desswegen ist hier keine volle tragische Schuld; es fehlt der Wille zur That und die Kenntniss der qualitativen Beschaffenheit derselben, und dieses eine Moment ist von der grössten Wichtigkeit. Der Nachdruck liegt hier in dem psychologischen Zustande des Oedipus, der plötzlich erkennt, dass er wiewohl unbewusst, die grauenvollsten Frevel vollbracht und die entsetzlichsten Flüche ohne sein Wissen auf sich herabgerufen hatte. Dieses musste auch der Dichter selbst empfunden haben; denn sonst hätte er dem Stücke eine andere Wendung geben müssen: Oedipus hätte untergehen müssen. Aber er geht nicht unter. Wie er selbst einst ausgesetzt worden war am Cithaeron (Oedip. R. 1455), so will er dort, nach dem Willen seiner Eltern' sein Ende abwarten. Dort will er sterben, obgleich nach seinem Wissen keine gewöhnliche Krankheit,

nicht irgend eine der Veranlassungen, die den Menschen gewöhnlich den Tod bringen, ihn zu zerstören vermöge. Denn schon im Begriffe zu sterben wäre er nicht erhalten worden, wenn nicht zu irgend einem grausen Leiden, — in welchem Worte offenbar eine Ahnung seines wunderbaren Endes auf Colonos zu finden ist.

In dem Schicksale lag die Ironie, mit der es den Oedipus geführt und geleitet hat von seiner Aussetzung bis auf die beneidete Höhe des Herrschers in Theben; das Schicksal aber lag in der Hand des Zeus, dessen Strafgerechtigkeit den Spruch des Orakels, welches die Bestrafung des von Laios begangenen Frevels motivirt und in dessen Ausführung die unfreiwillige Schuld des Oedipus liegt, zu Ende führt. Mit dieser Ironie, welche den edeln, gottergebenen, sich keiner Schuld bewussten Oedipus endlich zur Kenntniss seiner selbst bringt, hat ihn der Dichter in dem Stücke behandelt und dadurch die grösste Wirkung erzielt. Aber der Schluss befriedigt nicht; weder das ästhetische, noch das sittliche Gefühl ist damit beruhigt, und wenn auch Sophokles lange zögerte, das Fehlende auszufüllen, — er that es in seinem höchsten Greisenalter, als er die Frucht eines ganzen Lebens hinter sich hatte, als er auf der Stufe stand, wo sich die Unebenheiten und Unzulänglichkeiten des Lebens ausgeglichen hatten und im Dichtergemüthe selbst die vollendete Ruhe eines gottergebenen Gemüthes zur vollendeten Thatsache geworden war. Hier stellt er den Oedipus, welcher den Willen der Gottheit geehrt und bei der Führung desselben sich in's Unglück gestürzt hatte, jetzt, da der Dike Genüge geleistet ist, dar als den edeln Dulder und zeigt, wie er zu seiner sittlichen Natur zurückgekehrt ist, und wie die Erinyen, die Vollzieherinnen der göttlichen Strafe ihm zu Eumeniden werden. Er ist mit den Göttern ausgesöhnt, wunderbar verklärt, und über den Tod hinaus befördert er des Staates Wohl, der ihn

aufgenommen hat und sich dem Willen Gottes unterthan zeigt. Auf dieses Gebiet des stillen Friedens hat allerdings die tragische Ironie, die so überwältigend den Oedipus R durchzieht, keine Anwendung, weil hier die Idee das Einzelne, das Sinnliche bewältigt und durch sich selbst angefüllt hat.




Gs 32.480
Die tragische Ironie bei Sophokles.
Widener Library 006542648
3 2044 085 169 456